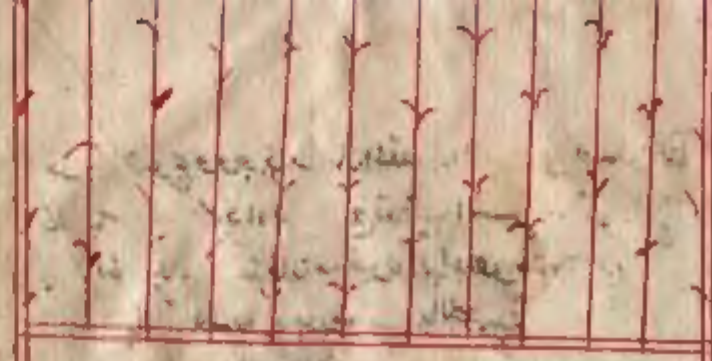
سبلاکنے علی الجبار



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى آله واصحابه واحبائه
قوله التحرير في الصحاح التحرير العالم المتقن ونقل عنه التحرير
البليغ في العلم كانه نحر الشيء علما وعملا وقد يقال نحرت كتابا كذا علما
اى علمته حق العلم كذا ذكره الحارزوى في شرح الكشاف وما يقال
انه لفظ يوناني فغير ثابت انتهى يعني ان التحرير بالمعنى المذكور
ماخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو في اللغة مثل الذبح في الحلق
والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان
يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم التحرير بحيث
يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان الماخوذ في التحرير
ليس الا كمال العلم والعمل المراد به من ادلة العلم وتكراره فان
الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله عامله الله
المعاملة هنا بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة في الخطير
ماله قد ركذا في الصحاح قوله بعد ما يتمن بالتسمية كلمة ما
مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي
للباء في بسم الله متروك اعني متلبسا ومتبركا وما قيل
ان متعلق الباء ابتدئ ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو
واقع موقع المفعول للابتداء بل المراد به انه ظرف مستقر
واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدئ هكذا افاده الشريف في حواشي

حواشي التلويح ووجه ذلك بان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب
كله باسم الله لا مجرد اوله قوله في تعقيب التسمية بالتحميد اى
في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت
هذه العبارة بعد قوله بعد ما يتمن بالتسمية مستدركة قلت
ربما يتوهم من ذلك ان الكلمات اعني في ايراد الحمد لله بخصوصه
وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن الكلمات
المذكورة وان تلك الكلمات اعني في ايراد التحميد بعد التسمية
واختياره على شيء اخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل او يجوز
ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الله بعد التسمية الحمد لله ولم
يورد بعده شيئا اخر لكذا على ما قال الفاضل البهروى في حواشيه
على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله
انه بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئا اخر اداءاه
ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد لله
بعد التسمية ولا يذكر بعدها امر اخر بل على انه اذا ذكر الحمد بعد
التسمية على ما يدل عليه كلام الله في التلويح وان ليس الاشتغال
بالحمدين في ذكر الحمد دون امر اخر بل في ذكرهما قال المحشي
المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لانه لا اقتداء
في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك
المجيد اقول ذكر القاضي في تفسير سورة الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية
على الملابسة هذا اى التسمية وما بعده الى اخر السورة مقول على السنة
العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب تيمن التسمية بالتحميد في الكلام المجيد
بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة
ان كل واحد من الكلمات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب
المجيد ومما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرها وجه
امتثال الحديث في الابتداء ولا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها

الا بالابتداء بالتسمية والثاني تاخير التحميد عن التسمية والثالث تجويز
التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب
الكتاب وفي الثالث استدلال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس
ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للاجماع
لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فممنوع لانه
صرح في بعض شرح البخاري بانه في صحة حديث التحميد مقال فلذا
يصلح للحجية وقد وقع كتب رسول الله ﷺ الى الملوك وكتبه للتلفظ
مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الاعلم النووي في اول
شرح المسلم انما بداء بالتحميد لحديث ابي هريرة رض كل امر ذي بال
لم يبدأ فيه بالحمد فهو ابتر وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية
اجزم وفي رواية الحمد بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم
ثم ذكر بان كتابه ﷺ الى هرقل بالتسمية فقط فظهر ان المراد بالحمد
ذكر الله لانه ﷺ صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولذا ذهب
الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون
الرسائل والوثايق ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات
الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الحلبي على هذا الوجه
بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله
على ما سمعناه من الاساتيذ فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين
اقول لا يخفى ان ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي
مؤداه والا لم يكن المبتدي بالحمد لله وغيره مبتدئا بالحمد لله
وممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت
اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات
الكمال قيل انما المأمور به في الحديثين هو الابتداء بالحمد دون
التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله انما المأمور
الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا

اولا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد
الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالبيان ممنوع ولذا قيل ان الامر
بالابتداء بما بالتعقيب اذ لا تحقق الابتداء الذكري بهما بدون
التعقيب قوله وما يتوهم من تعارضهما ووجه التعارض ان البداء
والابتداء معناه التقديم ومعنى بدأت الكتاب كذا جعلته في اوله
بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور
لامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالاخر قوله فمدفوع
اما بحمل الابتداء على العرفي اه يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين
العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء
بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى
قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الاضافي
ولا حاجة الى ما قال الفاضل الحلبي من ان المراد حمل الابتدا الواقع
في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة
المحشي اذ المناسب حينئذ ان يقول اما بحمل الابتداء في احدهما على
الحقيقي وفي الاخر على العرفي او الاضافي قوله او بحمل احدهما على
الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه و
بالاضافي ما يكون بالنسبة الى بعض ما عداه على قياس معنى قصر
الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا
غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء البسملة
اذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها
متصفا بالتقدير على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة
البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض السورة
ابلغ من بعض قوله وتلك ان تجعل الباء للاستعانة اه يعني ان
المراد بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله
ببسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو بالاستعانة فيصير

المعنى ان كل امر ذي لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد
يكون اجزم واقطع ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة في امر بامور
متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء ايضا بالتسمية والتحميد
بل بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمدلة والبسملة
جزأ من المبتداء اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا يكون
جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه
البيان ويلزم ترك التأدب باسم الله بجعله آلة لكن قال
السيد السند قدس سره في حواشي الكشاف ان كون اسم الله
آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى
التبرك قد رجع الاستعانة بانه يدل على ان العقل بدون اسم
الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس
قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر ينافي
الابتداء مستعينا بامر اخر وان لم يكن بين الاستعانتين
تنافيا وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في
في ان التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس
اقول لا نم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في ان التلفظ
بها فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه
وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة
بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى اخره
ولو كان الاستعانة في ان التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر
الذي شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود
التلفظ بالتسمية وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض
جار على تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض
توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالالات الصناعية
حيث ينقطع الاستعانة بهما عند تركها واجاب المحشي المدقق

المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال
كون المبتدي كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل الثاني بين
الابتداء وذكرهما قوله او للملابسة اي يجوز ان يكون الباء
في الحديثين للملابسة والابتداء محمول في كليهما على الحقيقي
فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ ملتبسا بالله وحمده يكون
اجزم واقطع اي لم يبدأ ذلك الامر حال كون ذلك الشيء
لم يبدأ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر
ملتبسا حين الابتداء بهما يكون اجزم واقطع قوله ولا يخفى
ان الملابسة اه دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال ان التلبس
بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما
معا وهو محال فلو ابتداء حين ذكر التسمية والتلبس به لا يكون
متلبسا بالتحميد ولو عكسه لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع
ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة
بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزأ لذلك الامر و
يشمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون تخلل
زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزأ من الكتاب ويذكر
التسمية قبل الحمد ملاصقا بها بلا توسط زمان بينهما فيكون
ان الابتداء آن تلبس المبتدي بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر
لان الابتداء بعينه ان التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء
التحميد لكونه جزأ منه واما بالتسمية فلكونه مذكورا قبله بلا توسط
زمان ولم يرد المحشي بقوله آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة
والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زمان
لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد والتلبس باحدهما قبل التلبس
بالاخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في آن واحد قال
المحشي المدقق فيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال

محل بحث مع ان الظاهر ان المق من الحديث على تقدير الملابسة
ملابسة المبتدى او المبتدى بهما لا ملابسة الابتداء بهما اقول ذكر
الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للالفية قال اصحابنا
باء الملابسة نوعان احدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا
بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقربه زيد جعل كانه
ملتصقا بزيد والاخر الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله
اذا كانت تفيد مباشرة الفعل المفعول نحو امسكت بزيد الاصل
امسكت زيدا فادخلوا الباء ليعلموا ان امساكك اياه كان لمباشرة
منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع
من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة
مستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة
والمباشرة وبمدخوله كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول
واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة يستدعي
صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هي في حيزه وتعلقه بمفعوله
حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يابى عن وقوع
الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدى غير منافية
كما في امسكت بزيد من ان المجرور فيه عين الممسوك والجزئية
من الابتداء غير لازم واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر اه
فاقول قد علمت ان المراد ان تلبس الابتداء مع ان المبتدى و
المبتدى ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا
ملابسين واعلم ان ما ذكره المحشي انما هو على تقدير ان يراد الملابسة
الحقيقية اما اذا حمل على ملابسة التبرك بهما كما هو المق فلا حاجة
الى جعل احدهما جزءا كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجري
فيما اذا كان المبتدى مما يمكن ان يكون احدهما جزءا منه ولا يجري
في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو

ما هو المق من حمل الباء على الملابسة اعني التلبس باسم الله تعالى في تمام
التصنيف ففيه ان المحشي لم يعين جزئية التسمية بل يجب ان لا
يجعل جزءا لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه على ان استلزام الجزئية
للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن
بهما ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون
الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدى بحيث
كان وقع الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى
ولا يخفى ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشيء اه يا هذا التوجيه
فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام
المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان
الابتداء الذي هو بعينه ان التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان
التلبس بهما لان ان الابتداء الذي هو بعينه ان التلبس بالتحميد
ملاصق للآن الذي هو ان التلبس بالحرف الاخير من التسمية
فيكون الزمان الذي فيه الابتداء هو الزمان المركب من ذينك
الانين وهو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يعم
اه يابى عن هذا التوجيه ايضا قوله الظاهر ان الباء صلة التوحيد
يعني ان الباء في قوله بجلال ذاته آلة لايصال معنى التوحيد والجار
والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية كما يشعر به عبارة
كلام المحشي او للالصاق ماخوذا من وصلت الشيء اذا ربطته
باخر وهذا هو الظ لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه
حين الملابسة لان معنى التوحد المتعدي بالباء الانفراد والاستقلال
بمدخولها يقال توحد برأيه اي استقل وتفرد به فمعنى المتوحد
بجلال الذات المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله
به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع او الكمال وان امكن اعتبارها
لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم

وحصول الغيرية بثبوت الوحدة بالذات بل بمجرد الاستقلال وان لم يكن
باختيارها او الذات الجليلة على نفي حصول الصورة اى يكون اضافة
الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة
كما نقل عنه فعلى هذا فيه رد لقدماء المعتزلة حيث قالوا الذوات الوا
وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية انتهى قال بعض الافاضل
هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في قوله او الذات الجليلة الذات
اما لو كان ما يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها
فلا اقول لا معنى ح لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد منفرد
بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد
قوله ويحتمل ان يكون للملابسة اى يكون لملابسة فاعل الفعل
بدخول الباء حال قيامه به لا لابصاله اليه والجار والمجرور ظرف
مستقر حال عن ضمير المتوحد اى متوحدا بجلال الذات المتصف
بالوحدة حال كونه متلبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من ان
معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس
فاعله به وانه على الاول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه
التقابل بين التوجيهين واندفع ما قال الفاضل الحشي من انه بقي
ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغي ان يكون للملابسة
سواء جعلت صلة للتوحد او لم تجعل فلم خص جعل كونها للملابسة
فيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء
لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق او
معنى الظرفية وظن ان معنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق حتى لو جعلوا
ذلك معنى مغايرا للالصاق قوله ح اى حين اذا كان الباء للملابسة
لا بد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعل
اعني التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في قولهم تحجر الطين
اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة انه

ان كان هو الكون والانتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى وان كان
هو الكون معنى الاستقلال فلا بد من تجريده عنه لاستحالة ذلك عليه تعالى
ففي صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من
ذاته وليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف اى
واما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم
تحزم فلان اى اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا صح
في ذاته تعالى فوجب اى يحمل على لازمه اعني الكمال لان الفعل
الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد
ح على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف
الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه اعني الاول من فروع التكلف
ولذا لم يعده ارباب اللغة وانما قابله ههنا لان فيه خصوصية
زائدة ليست في اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة
ليس معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقصر على
التكلف ولعل وجه الغرابة ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة
والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغ
التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في استعماله على ما ذكره
الشيخ الرضي في شرحه للشافية ولذا قدم الحشي هذا التوجيه لكن
اعتبر ههنا معها خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست بمعتبرة
في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما
وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول
من فروع التكلف محل بحث قوله لمعنى التوحد بجلال الذات
الاتصاف بالوحدة الذاتية اى على تقدير ان يكون الباء للملابسة
وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون معنى التوحد اه المتصف
بالوحدة التي منشأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى
تقدير ان يكون التكلف اعني الكمال موناه المتصف بالوحدة

الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع
ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يجعل الباء
للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية
وبها كمال الوحدة وعلى تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم
ان يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية
فيلزم ان لا يكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية
تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل
الحلبي في توجيهه ان معنى قوله فح اي فحين اذا تقرر انه يجوز
ان يكون الباء صلة او للملابسة فاعلم انه صيغة التفعل بحسب اللغة
اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو
تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل في شانه
تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب
التجوز التحرز عنها عينها بان يحمل على الكمال كما في المتكبر ونحوه
فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف اما استحالة
الصيرورة مع الصنع والتكلف فظاهر واما الصيرورة بدون
الصنع فلانه ان اريد معناها الحقيقي اي الكون بطريق الانتقال
كالتحجر والتولد وهو ايضا ظاهر واما اذا اريد مطلق الكون فلان
الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق
صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان
صيغة التكلف في شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال
الذات على ان تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة
الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم
شركة الغير في جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة
الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان يكون للملابسة
اقول لا يخفى انه تكلف محض بوجوه الاول انه لا وجه ح لظهور

لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل
صيغة التوحد على الكمال والثاني ان قوله فح يابى عنه اباء لا يخفى لا
ذوي الفطانة اذ المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع
والثالث ان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين
الى قوله ومنه التكون والتولد يكون مستدركا اذ يكفي ح ان يكون
وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل محل على هذا التقدير
لانا لا نم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة
بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع
بل لمعان اخر ايضا فتقييده بقوله بدون صنع مع تاييده اول
دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة في شانه تعالى على
الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له الاطلاع باسلوب الكلام
واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في
شانه تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة
الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون
ما سبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير
في جلال الذات او الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف
بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم
قال واما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن
حملها على الكمال وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس المطلق
باعتبار التجوز بل بتجريده عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة
وليت شعري ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد
اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي
ليس للغير مدخل فيه بل منشاها ذاته وعلى تقدير الكمال المتصف
بالوحدة الكاملة وهي التي يكون في الذات والصفات ولا يكون
للغير مدخل في الاتصاف بهما بل الحمل على الكون اولى لانه عمل

بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة
اللازم تامل قوله الاولى كون الضمير اه اعلم ان الاحتمالات
ههنا اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون راجعا الى الله او الى النبي
عم وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج بمعنى
من او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقديري كون الضمير
لله يفيد ان اية نبينا عم اعظم من ايات سائر الانبياء اذ يصير
المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى اي المعجزات الدالة
على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم
او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد
الاستغراق على ما قرر في الاصول فلو كان غير نبينا عم مؤيدا
بالحجة الساطعة لم يكن نبينا عم مؤيدا بالساطع من جميع الحجج
او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير
الاول من كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع
الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان اية نبينا عم ولم يقل ايات
نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير راجعا له عم ينبغي ان يحمل اضافة
الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح
بان نبينا عم مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كان بمعنى
من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع
الحجج التي اظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء عم اما
مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم او بحججهم متساوية فيلزم تساويهم
معه او فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على تقدير كون الضمير
لمحمد عم قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع
ما قيل انه على تقدير ان يكون الضمير لله افادته ان اية نبينا عم
اعظم من ايات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشعار
بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع

السطوع والظ انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف
للاستغراق كما هو اكثري فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر
من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها
كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى كلها
نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه
الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله ان اية نبينا عم اعظم
من اية سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت
هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون
جميع حجج هذا النبي عم فردا وجميع حجج نبي اخر فردا اخر وهكذا
فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وليس
المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من
حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله
وان كان بعضها حجة نفسه وح لا يفيد سطوع جميع حججه بل
سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية
على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج
الساطعة ليدل على سطوع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف
اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت
بالقياس اليها بل الظ ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى
التي جاءت به الانبياء واما عدم افادته بسطوع جميع حجج نبينا
فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر
الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان
بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على
ذلك قوله ليفيد ان اية اه بافراد لفظ الاية وما نقل من الحاشية
على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم
فانه ح لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد

التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتامل قوله
اما على توهم اما وعلى تقديرها اه الفرق بين تقدير ما وتوهمها ان
معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة
اعتباره بلا في امتثال هذه المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير
انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع
وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد السند قدس سره وتبعه من جاء بعده
لكن الشيخ الرضي صرح بان تقدير ما مشروطة بكون ما بعد الفاء
امرا او نهيا وما قبلها منصوبا بقوله تعالى وربك فكبر والاولى
ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ
الرضي في قوله تعالى واذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا بطريق قوله
تعويض الواو متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين اما لانها
في اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو
المشهور فكل منهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير
التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة
الانشائية مدح العلم او المختصر وعلى ان جملة الحمد والصلوة اخبارية
لان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد وبالصلوة يدل على التعظيم واما
لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتاليف
وهذا بيان لسببه والظرف متعلق بقول المفهوم من السياق قوله
كما وقع في عبارة المفتاح حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصليين
ذكر المحققين انه اذا قصد ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون
بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها
تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده
قوله خلاصة واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما في
نحن فيه فلا يجوز قوله القواعد جمع قاعدة اه يعني ان القاعدة
ههنا بالمعنى اللغوي ولا الاصطلاح اعني القضية الكلية المنطبقة

المنطبقة على احكام الجزئيات قوله لان العقايد اه حاصله
ان العقايد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها
على الشرع كمسئلة وجوب الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته
او لا يكون كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه
انما هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقايد من الكتاب
والسنة تعتمد عليها ويعتمد عليها والا كانت كمسائل الحكمة الالهية
القضية الصرفة التي لا يصلح للاعتماد واكثر احكام العقل محل
بمقتضيات الوهم التي يجب سد بابه تعالى عنها واذا كانت من حيث
الاعتماد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا
لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل
الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا ومريدا وعالما و
مرسلا للمرسل ومصدقا لها اولم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب
والسنة كما لا يخفى فيكون الكتاب اساسا للكتاب والسنة اللذين
هما اساسان للعقايد الاسلامية نقل عنه فان قلت او لم
العقايد من الكلام وكون الكلام اساسا لها يقتضي كون
الشيء اساسا لنفسه اولا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية
وثانيا ان الكلام اساس العقايد لان اساس الاساس اساس والكتاب
اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس
لاكثر العقايد فالقرينة الثانية يشمل الكتاب مثل الاولى
قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالمراد بالعقايد بحسب اعتقاد
تتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد بحسب ذاتها وثانيا ان
المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم واساس الفن
ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات
العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتقاد فلا
يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى مما ذكره

اولا ابطال للوجه المذكور فكونه اساس الاساس بانه يستلزم اساسية
الشيء لنفسه لان جميع العقايد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو
لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلت
اساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقايد
اساسا لجميعها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله
العقايد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه
الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقايد لنفسها يلزم اساسية الكلام
لنفسه وذلك لان العقايد من الكلام فاساسها اساس الكلام
فالكتاب اساس الكلام والكلام اساسه فيلزم الكلام اساس لنفسه
وما ذكره ثانيا منع لفائدة القرينة الثانية للفرق وحاصله ان الكلام
اساس العقايد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس العقايد وكل
الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فكلها
اساس فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية في اشتمالها
الكتاب والسنة كالاولى فلا يفيد الفرق في المدح واجاب اولا عن
الاعتراض بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الا على المسائل
الاعتقادية مما ذكر يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادي
تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية
مبادي تلك المسائل او مباحث النظر فلا يلزم اساسية الشيء
لنفسه لكن ما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت الكتاب
والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته وارادته
وكلامه على ما سيجيء واما على مباديها فانما بالواسطة فجعل الكلام اساس
الاساس باعتبار مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساسا
باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه
اساس اساس العقايد مما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف
الكتاب على مباحث النظر نظر قال ولو سلم اه اي ولو سلم الحصر المذكور

اذ كور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقايد من حيث
الاعتقاد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث
ذاتها فاللازم توقف العقايد من حيث الاعتداد على نفسها
من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه
منع الحصر لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية
لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة
انتهى اقول توجيه المنع بهذا الطريق بعض الوجه لا نسلم لا يتوقف
الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس اساس العقايد
على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج من طوق
البشر واما كونه من الله تعالى موقوف على ثبوت انه موجود و
قادر ومريد ومتكلم وسيجيء التفصيل هذا واجاب ثانيا من
الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس
اساس العقايد بسند ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا
بالذات والكلام ليس اساس العقايد بالذات بل بالواسطة ومنع
المقدمة الثانية اعني قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس
الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق
اساس الكلام بل علوم العربية يتوقف بعض مسائله عليها بل
الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن
سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقايد والكتاب
اساس العقايد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب اساسا اساس
العقايد من حيث هو اساس وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف
من اي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه اساس
الاساس ولعله اراد بقوله فليتأمل قوله ففي هذه القرينة فرق
في المدح تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب
والسنة ففي هذه فرق في مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرايع

والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما
ايضا مبنى الاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبنى لها بالذات
لاستنباطها منهما وكون الكلام مبنيا لها باعتبار توقفهما
عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق
عليهما اساس اساس عقايد الاسلام قال الفاضل المدقق وفيه
ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى
مختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان
كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور
في القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض انما يرد
لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصد بالنسبة الى كل من
القرينتين اما لو كان العطف مقدما على الاخبار فح يكون القصر
بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير
الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين قوله ويمكن ان يقال يعني
المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية
المذكورة في بيان تلك العقايد على التفصيل والكلام اساس
لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقايد وصحتها و
فسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره
المتأخرون فيكون اساس اساس العقايد قال بعض الفضلاء
وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث
النظر جزء منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان
يكون المنطق اساس عقايد الاسلام وايضا المبين في مباحث
النظر انما هو عوارض المبادي لا نفسها واعلى علوم ما يبين
فيه نفسها والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهي ولم يقل
به وبه صرح قدس سره في الحواشي العضدية قوله بناء على ان
مباحث النظر اه الاولى ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة

الادلة واقامة الدلائل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق
والذي يخطر في البال في توجيه عبارة الشارح ونرجو ان يكون هو الاظهر
ان المراد من القضايا القواعد الكلية التي تتوقف عليها العقايد
من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس
لتلك القواعد لانها يبين فيه بالدلائل القطعية وللفضلاء
في توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة
الاطناب قوله اي علم يعرف فيه ذلك المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب
وصفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة
لانهم نفوا الصفات وكلامهم على التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة
لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علم يعرف
فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة
على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات
لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات
الواجب قوله فنسبة الوسم اه حيث قال الموسوم بالكلام قيل
هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشارح انما اورد الموسوم
بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء
الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير ووقع اعتراض
ينشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبا له فلا
معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم
التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد
المعنى اللقبي ودفعه المحشي بقوله فنسبة الوسم الى الكلام مع كون
كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة
موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني ابو حفص الموسوم
بعمر قوله من فوائده اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح
المواقف قوله فان الشريعة اي الاحكام التي شرع الله لعباده

من الاعتقادات والعمليات من حيث انها تطاع لها دين يقال دانه
اى ذله واطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال امللت الكتاب
واملته اى كتبته ففى اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بانه
مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان
الانقياد وفى تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل
قوله والاملال بمعنى الاملاء نقل عنه هذا جواب سوال مقدر
وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة
من المضاعف والاملاء من الناقص قوله سميت اه ان دار السلام
مركب اضافى سميت الجنة به لان اهلها سالم عن الافات او لانهم
مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا
او لان السلام من اسماء الله اضيفت الجنة اليه تشريفا لها كما
يقال بيت الله للمسجد الحرام فح يكون لفظ السلام صفة مشبهة
قوله ومعنى هذا الاسم هذى منه السلامة اى فى المبدأ واليه السلامة
اى فى المعاد او معناه ذو سلامة عن جميع النقايص قوله فوجه التخصيص اه
يعنى اذا كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه
دون اسم اخر ظاهر لان معنى الاسم هو المعطى للسلامة والجنة
دار السلامة ففى كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض
لان المعرض عن الشئ يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذى هو
طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة
تخييلية مرشحة بان نسبه فى نفسه المقال بماله كشح فاثبت الكشح
تخييلا ورشحه بالطى والمال واحد قوله ولما تعدد المتبوع نقل عنه
هذا جواب سوال مقدر وهو ان الاعراب للتابع والبدل واحد
فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد اه حاصله ان
المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كل من المتبوعين على حدة عقيب
تابعه قوله بان الجملة الثانية انشائية يعنى ان الجملة الثانية وهى

وهى قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشاء والجملة
الاولى اعنى هو حسبى جملة اخبارية فلا يجوز عطف احديهما على الاخرى
بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبى اما على تقدير عدم
التاويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على
تقدير تاويله بحسبى فلانه وان جعل المناسبة بينهما بان كلا منهما
جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير قوله
ويرد عليه اه يعنى ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة
فى محل الدعاء والمؤمنة انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف فى نفس
الامر وهو ظ قال بعض الافاضل بنقل الكلام ح الى عطفه على قوله والله
الهادى وان جعل ذلك لانشاء المدح بنقل الكلام الى عطفه على قوله
فحاولت وجعله انشاء شرحه بعيد جدا اقول جملة والله الهادى
ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية
والواو فيه اعتراضية كما فى قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قيل
اللهم اهدنى سبيل الرشاد واعطنى العصمة واسدادا عدل الى
الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما فى الحمد لله قوله
وايضا يجوز عطف القصة على القصة على ما بينه السيد السند قال
عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض
اخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير
نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط فى عطف القصة
ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس
كذلك ولعل المحشى اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون
احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا
العطف مما جوزه الشه فى شرحه للتلخيص فى بحث الفصل والوصل
ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف
وهو زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق

وان رده السيد هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشارح اشار بهذا الى
العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول
صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المعنيين على ما نص عليه
الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان
قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف
به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو ثاويهم جهنم وبئس
المهاد قوله ورده بعض الفضلاء اه ورد سيد المحققين رد الشارح
هذا العطف في حواشيه على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل
على مجموع هو حسبي بان تقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما ليناسب
المعطوف عليه اي نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما عليه واما مؤخرا
اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله
مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب
من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول
اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى
عليك ان بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤل نعم الوكيل بمقول في حقه
ذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية خبرها انشاء انشائية
كما ان التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم
الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة
للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل
بل جملة متعلق خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف
نعم الوكيل على انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع
افعال المدح له بل يصير للاخبار بالمدح الخاص وهو انه مقول في حقه
نعم الوكيل قوله وايضا يجوز اه يعني لم قال بعض الفضلاء في رد الشارح
بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني
لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز

ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت
الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار
محل من الاعراب فما وجه في جوازه قلت الوجه ان الجملة التي لها
محل من الاعراب واقع موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصودة
بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل
الحمل ح في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجملة
بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجملة
التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فح يجوز عطف جملة نعم
الوكيل على حسبي بلا تأويله بيحسبني لان جملة نعم الوكيل لها محل
من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الرضي
ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره اي رجل جيد فح لا اشكال في عطفه
على حسبي قوله ويدل عليه قطعا اه اي يدل على ان عطف الانشاء
على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى قالوا حسبنا الله
ونعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب
لانه مفعول قالوا قوله لان هذه الواو اه رفع لتوهم انه لم لا
يجوز ان يكون مجموع الجملتين مفعول قالوا بثبوت الواو بينهما
بان يكون القول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون
من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع
ان الواو من الحكاية اي من كلام الحاكي اي قالوا حسبنا الله وقالوا
نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح العطف ح
اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب الا بتأويل
بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت
اليه لعدم انسياق الذهن اليه ودلالة القرينة عليه مع انه لا مناسبة
بين مفهوم الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس
مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول

لانه صحيح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب يكون
بمنزلة المفرد الذي وقع موقعه مشتركا في جميع المواد ليس
مختصا بما بعد القول على ما يشعر به حسن قولنا زيد ابوه عالم
وما اجمله فانه جملة لانشاء التعجب عطف على ابوه عالم وهو خبرية
قوله ويرد عليه اي على ما قاله بعض الفضلاء من ان الاية
دالة على جواز العطف المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من
القول المحكي فيكون مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدا
اما مؤخرا ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله
مبتدا لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم
لفظية والا فالمبتدا والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا
على الخبر في كلام البلغاء بقرينة ذكره في المعطوف عليه ويجيء
حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب
المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل الحشي من
ان تقديم المبتدا مقدما تأويل بعيد والمشهور تقدير الخصوص
بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار
واما تقدير المبتدا في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدا
مذكور في المعطوف عليه مقدم على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر
فيه اسم الله مبتدا ثم قدما على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون
بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما كما ان
تقديمه في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدما وهو
حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير التاخير لا يكون من عطف الانشاء
على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر
مبتدا وهذا التقدير كاف لمنع قطعية دلالته قوله ويجوز عطفه
يعني يجوز ان يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا
على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدا فيكون من عطف الجملة

الجملة التي لها محل من الاعراب لا نح يكون خبرا عطف على المفرد
والسيد يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب
على ما صرح به في حاشية على شرح التلخيص لا في عطف الانشاء
على الاخبار وهذا تم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز
المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدارا في المعطوف بقرينة
ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية
نقل عنه ان تقدير المبتدا يبطل اصل الاستدلال واما العطف
على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور بالتطفل لانه على الاول
لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فلم يكن له محل من الاعراب
وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده بالحشي
انما يرد لو كان معنى قوله قطعيا يقينيا اما لو كان معناه
دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو التزاما فلا لانه لا يمكن
للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن
لاعتراضه موقف لجريانه في حسبي ونعم الوكيل قوله الحكم معان
ثلثة اه يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت
او سلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك وقوع تلك
النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني ادراكها
بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم انه
قد تحقق ان الواقع بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه او اللاوقوع
كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد الايجاب والسلب وانه
قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او
لاحصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تتعلق بين الطرفين
تعلق الثبوت او الانتفاء يسمى حكمية ومورد الايجاب والسلب
ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت
لانه المقصود اولا وقد يسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت

وهو الايجاب او طلب الترك مع منع الفعل وهو التحريم او طلب
الفعل مع بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة
وهو معنى التخيير عدم طلب الفعل والترك هو الاباحة وهذا القيد
لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء
والتخيير كالقصص المبنية لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم
كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل
منه متعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الاشعري يلزم
طلب الفعل والترك مع المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب
الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه عنه على تقدير وجوده فلا كما
اذا قدر الرجل بناء فاوصاه لطلب العلم حين الوجود وسيجيء ما يتعلق
بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم
والكراهة وان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فمطابقة المثال ظ
وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم ح الايجاب مثلا لا الوجوب
الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبته فوجب فالتمثيل
ح منه اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب
والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب
الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا
والترتيب بالفاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكره الشارح
في التلويح قوله وهذا الاخير غير مراد اه يعني ليس المراد بقوله الاحكام
الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق
افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد هنا مصطلح الا
الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما
يتعلق بالافعال بل الاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان
الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب
واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق

المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد
ان العلم المتعلق بخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من
حيث انه يتعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم
بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يختص باسم علم التوحيد
والصفات فان في التسمية معنى التخصيص فلا شك في ان معنى
تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام
معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته
والا لم يطابق قوله لما انها لا يستفاد الا من جهة الشرع
ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه
ح ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع
ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم
بمعلومات تكون تلك الاحكام بعض منها ولا يخفى ركاكته واذا
كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذلك
في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في
الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق
بمعلومات تلك الخطابات وبعض منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم
حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في
الكلام في غاية الندرة وهي في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب
ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة
قوله واستدراك قيد الشرعية لان اخذ الخطاب المضاف الى الله
في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف في دفع الاستدراك
فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الاحكام اعني الاضافة الى الله
او يقال الخطابات الشرعية او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية
تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي
على ما نقل عنه عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد يعني

وهو الايجاب او طلب الترك مع منع الفعل وهو التحريم او طلب
الفعل مع بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة
وهو معنى التخيير عدم طلب الفعل والترك هو الاباحة وهذا القيد
لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء
والتخيير كالقصص المبنية لافعالهم والاخبار المتعلقة باعيان الحكم
كقوله تعالى والله خلقكم وما تعلمون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل
منه متعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الاشعري يلزم
طلب الفعل والترك مع المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب
الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه عنه على تقدير وجوده فلا كما
اذا قدر الرجل بناء فاوصاه لطلب العلم حين الوجود وسمي ما يتعلق
بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم
والكراهة وان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فمطابقة المثال ظاهر
وان كان المراد ما يقع به الخطاب فالحكم الايجاب مثلا للوجوب
الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالتاء يقال اوجبته فوجب فالتمثيل
ح منه اما على اسمه واما على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب
والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب
الى الحاكم يكونا ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا
والترتيب بالفاء فيه باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكره الشارح
في التلويح قوله وهذا الاخير غير مراد اه يعني ليس المراد بقوله الاحكام
الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق
افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد هنا مصطلح الا
الاصوليين لم يكن علم الكلام على بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما
يتعلق بالافعال بل الاعتقاد ولو كلفنا وتكلمنا الفعل بناء على ان
الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب
واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق

المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد
اما العلم المتعلق بخطاب المتعلقة بافعال فالاقتضاء والتخيير من
حيث انه يتعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم
بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يختص باسم علم التوحيد
والصفات فان في التسمية معنى التخصيص فلا شك في ان معنى
تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام
معلوما له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته
والا لم يطابق قولنا انها لا يستفاد الا من جهة الشرع
ولا يسبق الى الفهم عند ذكر الاحكام الا البعض فانه يصير معناه
ح ان تلك الاحكام بما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع
ولم يسبق الى فهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خصوص تلك الاسم
بمعلومات تكون تلك الاحكام بعض منها ولا يخفى ركاكته واذا
كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذلك
في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في
الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق
بمعلوماته تلك الخطابات وبعض منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم
حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في
الكلام في غاية الندرة وهي في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب
ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة
قوله واستدراك قيد الشرعية لان اخذ الخطاب المضاف الى الله
في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف في دفع الاستدراك
فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الاحكام اعني الاضافة الى الله
او يقال الخطابات الشرعية او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية
تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي
على ما نقل عنه عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المتعلق قوله تأمل اه يعني

اذا كان ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعني النسبة
التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق
بالاول يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات
على كل واحد من المعاني الثلثة للعلم اعني التصديق بالمسائل ونفس
المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر
يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل
بالجزء والنسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب
بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلثة بلا
تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجي قوله
وسموا ما يفيد معرفة الاحكام اه فان المراد بحكم هناك هو الاول
قطعا ولا فائدة لافادة معنى التصديق قوله والثاني يعني ان المراد
اما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فح لا بد ان يجعل العلمان
في قوله والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرايع والعلم المتعلق بالثاني
اه عبارة عن المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل
يسمى علم الشرايع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد
بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فح يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم
او يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال
فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات اه
وح يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل
بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لا بد من ان يجعل العلمان
عبارة عن المسائل او الملكة اذ في حملها على التصديقات بالمسائل
يحتاج معنى التعلق الى تكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة
بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما لقه منها يسمى علم الشرايع
ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى
علم التوحيد او يقال العلمان عبارة عن التصديقات على مذهب الامام

الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية
تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرايع والتصديقات المتعلقة بالاحكام
الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه
وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق ح اذ لا يخفى ان
جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة عنه اعني التصديقات
المخصوصة او جعل التصديقات على مذهب الامام متعلقا بالحكم
الذي هو جزء منه تكلف قوله وعلى التقديرين اي سواء كان
المراد المعنى الاول والثاني معنى الشرعية مأخوذ من الشرع
بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الاخذ ما يتوقف
عليه بمعنى انه لا تدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج
اكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده
وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه
ليصلح للاعتقاد اذ يكثر تعارض الوهم العقل فيوقعه في
المهلكة كالالهي للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي
المفيد بحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه قوله ان اريد به
مطلق التعلق اه اي ان اريد به كون الشيء منسوبا الى آخر
على اي وجه كان فان الامر في صحة معنى التعلق في كلا الموضعين
ظاهر فلا حاجة الى التأويل في قوله بالاعتقاد واما قول
الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك
النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق
التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو
الادراك فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراك
التي يقصد منه التصديق فقط لا العمل يسمى علم التوحيد و
الصفات فانه غاية العلوم الغير الالهي التي حصولها في
انفسها كما حقق في حاشية المطالع قوله وانما لم يعتبر الخ

يعني اذا اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل
تتعلق بنفس العمل ايضا لكونها معروضها ايضا فلم يعتبر
بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي ان تعلقها بالعمل
من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف
من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية
اعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار
كيفية وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق
بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله واجبة اي الاعتقاد بوجوده
وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل
ما نقل عنه بقوله يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر
بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني اولى اذ فيه
اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الـ
الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى ومما
ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض
الذاتية للعمل لا تصحيحه او الاتيان على الوجه المشروع و
الا لم يصح قوله وتعلق الاحكام الثانية اه لانها ايضا
متعلقة بتصحيح الاعتقاد او الاتيان به على الوجه المشروع
وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به
من حيث انها مقيدة بهذه الحيثية ومعتبر معها كما في قولهم
الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد
انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن احوال المبنية في الفقه
بل قيد للموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه
ثبت لها الكيفية وانه عوارضها لا من حيث ذاته ولا من
جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به اه اي وان اريد با
بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير

على تقدير ان يكون الحكم بنفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل
ان الكيفية والعمل طرفاه او تعلق التصديق بالقضية على
تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية
العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق
بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل في قوله
منها ما يتعلق بالاعتقاد واذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة
ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اي ما يتعلق
به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او
بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة الـ
النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق
النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ثم لان المعتقد
هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين
ولا احدهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله فيه اشارة اه يعني
اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق
بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة
الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر
من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا ومثبتا
والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري
بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد
ابوه قائم زيد قائم الاب كذا نقل عنه قوله على ان اه علاوة
من قوله فلان الصفة المطلقة يعني على انا سلمنا ان الصفة
تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية
المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعه الى ان نصب الامام واجب
على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى
صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال الله

حقيقة والحال انها من المقاصد في علم الكلام صرح الشارح في اوائل الكتاب
ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال و
النبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات استطراد
لان بحث الامامة ليس مقصودا ومثلها فاندفع ما قاله المحشي
المدقق وبه ان يكون الامامة من الفقهيات لا دخل له في ان
كون الصفة المعلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى
لجعله علاوة فتامل لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله وان رجع الكل
الى صفة ماحتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المعلقة
الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بما
بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد
لم لم يجعل موضوعه اعم من الذات وغيره قلت جعلت من مقاصده
لدفع خرافات اهل الاهواء والباطلين في نقض عقايد المسلمين
والقدح في الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونه
من مسائله في الحقيقة لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح
المقاصد انه لا نزاع ان مباحث الامامة بعلم الفروع الليق
لرجوعها الى القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات
المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور ممكنة يتعلق بها مصالح
دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع
تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا
خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس
في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات ماردة سببا
من الروافض والخوارج ومال كل منها الى تعصبات تكاد تفضي
الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد المسلمين والقدح
في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم و
افضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب

الباب بالواب الكلام وربما ارجعوه في تعريفه حيث قالوا هو
العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد
وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج
مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظاهر ليكون
من المقاصد فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بين كون الامامة من
مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير عندنا كما يدل
عليه الحصر المستفاد من انما وقوله الا عند بعض الشيعة منافاة
اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنه جعلت من
مقاصد علم الكلام لما ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة فان
مرجعها عندهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة
واجب على الله تعالى فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد قوله
لانها في عهد الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من
التابعين كما يشعر به عبارة الفتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه
الاكبر في الكلام قوله لما [illegible] لانتظام الواضعون وكانت عادتهم
في ذلك ارشاد المسترشدين فلو [illegible] بدون الاحكام شرعية
شرفا وعاقبة جيدة لفعلوه كذا نقل عنه ويحصل الدفع الهم قد وضعوها
ولكن لم يدوموها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين
لقلة الوقايع والاختلافات قوله مع ما عطف عليه وهو قوله وقرب
العهد ولقلة الوقايع اه قوله للاهتمام اي للاهتمام لغير الاختصاص
مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء لا للذي
فانه لا ينظر فيه الشبهة اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا
فانه ينظر فيه الشبهة اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب
لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل
قوله لا ما يتوهم اه اشارة الى ان الاختصاص المضاف الى المعلم الى ما
يتوهم لا حقيقي بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا قوله

مع انه من التابعين فيه ان مالك شيخ من تعلم على ما قال في التقريب
في تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعي عن تابعه كزهري والانصاري
عن مالك قوله الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام
الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة الفقه معرفة
النفس مالها وما عليها قوله للمعرف هنا المسائل يعني ان العلم
قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف
بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف
هنا اي في عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى
وسمو المسائل المدللة التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها
بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لان المفيد للعلم بالاحكام
عن الادلة التفصيلية هو المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم
المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له
معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة
الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم لاسند لاني يعني ان من طالع
خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر ما ثبت صدقه بالمعجزات
وكل خبر شانه كذلك فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر
على اسند لانا نقل عنه فخرج بالاحكام المعنى الاول من المعاني
الثلثة يعني ان النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة
او هو عبارة عن التصديق وقد عرفت انفا انه بهذا المعنى نفس
المعرفة فظ واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير فلا استدراك قيد العملية لكنه على تقدير حمل المعنى
الاول لابد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير
الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة الكلامية اللهم الا ان يراد بالاحكام
السمعية قوله وذلك ان تقول اه اي وذلك ان تقول في الجواب
عن السوال المذكور انا اخترنا بما في قوله ما يفيد معرفة الاحكام الكلية

الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد
بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بتشخص شخصي مثل الصلوة
واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستدعي
في الجزئيات فالمعنى سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم
بالاحكام الجزئية بالفقه والاخفاء في صحة ومطابقة لما هو
المشهور قال الفاضل المحشي وهذا التوجيه وان كان صحيحا
في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال
الادلة اجمالا اه كما لا يخفى اقول وسياتي لك ما يدفعه في
بيان ذلك القول فلا نذكره بقي فيه بحث وهو ان المأخوذ
من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق
ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة منها
تكون جزئيات تلك الاحكام ايضا ماخوذة منها بالواسطة اه
بانه يمكن ان يكون قوله من ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سمو
العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون
تلك الاحكام الكلية ماخوذة عن ادلتها التفصيلية فحينئذ فلا
اشكال بقي شيء وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الصناعة لكن
اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية
في التعريف فتدبر قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف اه
بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعلم وتعلق بالمعلوم
هو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه
بالمعلوم وضروري له للملاحظة وحاله افادة الاعتبار الاول
للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم زيد
يفيده صفة كمال فانه من حيث قيامه به مفيد لنفسه من حيث
انه امر يخرج به عن محله من القوة الى الفعل ويليق به وتحصيله
افادة قيامه به فخرج به عن القوة الى الفعل مع اللياقة قال المحشي

فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية
مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه
ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات
مع قطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لا يكون
علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها
ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير بالاعتبارى تكلف لا يليق بمقام
التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع
تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق
بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام
الكل معلومية الجزء انتهى كلامه وفيه ما مر في التوجيه الثاني فتدبر
واما جعل التعريف اه اى جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام
اه ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تخشم
كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك
يطلق على الملكة فمما يأباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب
والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا
بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا عقل عنه
واما الجواب الثاني والاولى فيلا يمه السياق لان تدوين المعلوم
بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين
الملكة فمما يأباه الذوق السليم ولذا قال في شرح التلخيص في بيان
قوله وينحصر في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون
العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد فاندفع ما قال الفاضل الحلي
انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علوم الملكة
تدوينا للملكة فما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى كلامه ويرد
على قوله يقال كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد من العلم
حينئذ المعلوم تأمله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فان

فان المقلد اى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له باحكام
تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه
هو المجتهد قال في شرح المختصر العضدي اورد على حد الفقه ان كان
المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذ العرف بعض الاحكام
عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا نريد به العلم بل من لم
يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما بمكن ذلك اى العلم ببعض
الاحكام عن الادلة التفصيلية مع انه ليس بفقيه اجماعا قال
السيد في حاشية ان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون على فقيه
انتهى كلامهما فاندفع ما قال الفاضل المحشي بقوله وفيه نظر
لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدلولة المفيدة لمعرفة
الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له
المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع
المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل
متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر
فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول كذلك يرد على الثاني
والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة
لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او
معرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الثالث
يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجيب بان الفقيه مختص
بالمجتهد عند جميع المشرعة قلت يندفع عنها بجعل المراد بالعلم
اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة الظنية فالمعنى
الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او
نفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية وقد تقدم ان تحصيل اليقين
بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره و
ذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه

العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما
عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا
اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه
رأي المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت
متواتر المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع
العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل والحاصل ان
الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب
العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما
قيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل يقينيا
لانه من حيث استفادته من الدليل ظني وكونه يقينيا مستفاد
من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الادلة الظنية خاص
بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد
فانه ظنه لا يفتقر الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل في
حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا
المعنى وهذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على
الامارات لا يتاتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا
المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام من الادلة الظنية
بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل
لا يفيد اليقين بالاحكام بالامارات وان كان المطالع مجتهدا الا
ترى انه لو ادى رأيه في الزمان في الزمان الثاني الى خلاف ما
ادى اليه رأيه اولا ثم طالع المسئلة التي ادى اليه رأيه اولا
مع دليله لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه
بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه اليقين عن اماراته ما دام ذلك
التصديق باقيا فاما اذا ادى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك
التصديق هذا تحقيق نقل عنه من قوله واما على باقي الاجوبة

الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات
وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد وهذا التوجيه
لا يتاتى في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا من وجه عدم
تاتي هذا الجواب في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على
عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا
سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة
لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد
له هو تصديق المجتهد بالحكم عن الدليل فانه ما دام باقيا
فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق
ولهذه المباحث زيادة تفصيل ان اردت استيفاءها فعليك
الحاشية للسيد على شرح المختصر العضدي ومن مباحث الاجتهاد
وتعريف الفقه قوله غاية ما يقال اه جواب عن الايراد السابق
لقوله ولكن يرد اه حاصله انا لا نم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى
بل ذلك معنى اخر للفقيه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا قوله
والتوفيق بين هذين الاجماعين اه يعني ان بين الاجماعين
تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم
ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة
فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة
والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق
بينهما ولا يحصل ذلك التوفيق الا بان يجعل للفقه معنيين
احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار
حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن وهو العلم بمعنى اليقين
بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله للمقلد لا يكون
فقيها قوله بملاحظة الحيثية اه فان قيد الحيثية ماخوذ
في تعريف الامور التي تختلف بالاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف

عن اللفظ لو خوصه على ما صرح به شه في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز
قوله فانه بالحدس يعني علم جبرائيل والرسول بالمسائل الفقهية قلت
لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله للرسول علم اجتهادي
هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض
الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اذا اختلفوا فمنهم من قال
بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا فجوزوا البعض
حمله على الخطأ والسهو ومنعه اخرون قائلين بانهم معصومون عن الخطأ
والسهو في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا
فيجوز الخطأ والسهو قوله تعريف الاحكام يعني ان المراد بالاحكام
جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال
بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض
الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له ان يكون علم جميع
الاحكام الحاصلة له حاصلا عن الاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع
محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل
مالك لثبوت لا ادري في حقه حين سئل عن اربعين مسئلة واجاب عن
اربعة قوله ففيه مثل ما مر اه اي ففي هذا القول مثل ما مر في قوله يفيد
معرفة الاحكام العملية من السؤال والجواب وتحرير السؤال والجواب
موقوف على حمل العبارة فاقول قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة
الى الاحوال او حال عنها اي معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اي على
وجه كلي غير متعلق بدليل دليل او حال عن الادلة اي معرفة احوال الادلة
حال كونها مجملة غير منوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد الادلة
التفصيلية التي تنطق بالاحكام اذ لو اريد الادلة الاجمالية لم
لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة باحوال
الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله في افادتها متعلق بالاحوال
حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال

بالنسبة بين الدلالة المرتبة به وحركة
فكرية فان قيل لم لم يخرج بها الا لقيد
علم الله تعالى بالمسائل

احوال الادلة بطريق الاجمال والادلة الاجمالية من حيث افادتها
بالاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة
تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله في افادتها للاحكام
لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن لا من حيث افادتها الاحكام
مثل العلم بكونها قديما او حادثا بسيطا او مركبا وكونها جملة اسمية
وفعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة
اما بجنسها كقولك الكتاب يثبت الحكم واما بنوعها كقولنا الامر
للوجوب او بعرضها كقولنا العام يفيد القطع او بنوع عرضها
كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام
الكلية يسمى اصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان
موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان
تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك في الحكم اذا تقرر
هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا على قوله
معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال
لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور والمشهور
هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى
سموا المسائل التي يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا باصول الفقه
ولا شك في صحته فان من طالع مثل الامر للوجوب والنهي للتحريم
والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية
هذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما
يفيد العلم العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية مثل للعلم بان
صلوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم
بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتماله عليها فالمعنى سموا العلم
بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية
للادلة التفصيلية مثل الحكم بطريق الاجمال في ضم القضايا الكلية

باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة
ويمكن الجواب بان التغاير الاعتباري كاف وهو ظ ويمكن ان
يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن التدوين
والترتيب يأبى عنه قوله وعليه نفس قوله معرفة العقايد يعني يرد
الاعتراض السابق من ان الكلام هو نفس العقايد ولذا عرفوه
بانه العلم بالعقايد الدينية عن ادلتها التفصيلية اليقينية
لا ما يفيدها والجواب بان المعرف ههنا المسائل المدللة التي
تفيد معرفة العقايد الدينية عن ادلتها يسمى بالكلام ولا شك
في صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها حصل
له معرفة العقايد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير
الاعتباري كاف في صحة الافادة وقال الفاضل المحشي
واما الجواب الثاني فلا يجري ههنا لان العقايد الاسلامية
اكثرها شخصية بان موضوعها ذات الله مثل الله عالم والله
واحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك ولا يتصور
فيها ان يقال العلم بالعقايد الكلية يفيد العلم بالعقايد الجزئية
اقول قد يقال ما ذكر من فروع العقايد والقواعد ان مبدأ العالم
عالم وواحد وقديم ويؤيده قول المص والمحدث للعالم هو الله
الواحد القديم الحي العليم ح فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد
العلم بالعقايد الجزئية مثل ان ذاته تعالى اي الجزئي الحقيقي عالم
وواحد وقادر بناء على انه مبدأ له واما قوله محمد عم نبي يجب
تأويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات كما تقرر من ان
موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم والحق ان ما يقال
تكلف لانه لا يجري في المسائل السمعية ككونه سميعا واحدا
ومتكلما فانه ما ورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها
من المسائل مكابرة ولذا حكم المحقق الدواني في تعليقاته على الحواشي

الحواشي الشريفية على شرح مختصر الاصول في بحث تعريف احوال
الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما
قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه
كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه
لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق ح عقايد جزئية يستفاد منها قوله
عد في المواقف ح ووجهه السيد بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا في
علومهم سموه المنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه كلاما
ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما ان المنطق
مورث النطق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا في قوة الكلام
في علومنا فمآل الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة
فهو لا يصير وجها موجها للتسمية باسم يكون بازاء المنطق اعني الكلام
كما سيجيء فلذا جمعهما انه وجعلهما وجها واحدا ولقد حسن غاية الحسن قوله
باعتبار ح لانه لو لم يعتبر ابرائه لقوة الكلام لا يكون لكونه بازاء المنطق
وجه موجه اذ الاشتراك في انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة
ونفع المنطق بطريق الخدمة او في استمداد العلوم فان الكلام يستمد به
باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرض فيه ليس مختصا بالكلام بل ذلك
اقوى من النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد
منهما ايضا باعتبار ما يعرض المبادي فهما اولى بهذه التسمية
قوله لضاع اما قيد الاول اه يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله
اولا لضاع اما القيد الاول في قوله اول ما يجب اه او ضاع ذكر
التخصيص في الثاني اعني قوله ثم خص اه لانه ان كان سبب اطلاق
لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر
قيد الاول ضايعا لا حاجة اليه ولظهوره تركه المحشي وان كان
هو كونه اول يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص
ضايعا اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب حتى يتركه وجه

التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص
لا لمجموع قوله اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما
قاله المحشي المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص
بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فلانه يكون ذكر كل
من الامرين في موقعه فيصير المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا
لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره
ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم
بالكلام تمييزا له عما عداه فقول الشارح ثم خص به ح كانه جواب
سوال يقال ما ذكرت انما يدل على تخصيص الاسم اولا وابتداء
دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص
به بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم
انه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى
هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لم يقيده به يعني انه تعليل للفعل
المستفاد من حرف التفسير اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ
لو لم يقيده به ح والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا
شركة ح فقال اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة
ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء للفاسد على الفاسد قوله واما احتمال
تسمية الغير اه جواب سوال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه
باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص
لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم
لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه
المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال ولانه يورث
قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انه لم
يتعرض في غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال
تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر اولا قوله والتسمية

والتسمية بالكلام اه جواب سؤال كانه قيل لم وسط وجه
التسمية بين كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما
مع انه الظاهر اجاب بقوله وتسمية ح كذا نقل عنه وحاصله ان
وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كانت من المتقدمين
فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتأخرين فانهم
تبعوا لهم في ذلك التسمية قوله اي الواسطة بين الايمان والكفر
ح هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال اي الاتيان بالواجبات
وترك المنهيات جزءا من حقيقة الايمان والكفر اعني التكذيب
فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعني ترك المنهيات
وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي عم فيكون
واسطة بين الكفر والايمان عندهم وهي الفسق قوله لا بين الجنة
والنار رد لما وقع في كلام البعض غالطا مذهبهم عن عبارتهم
من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب
الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله
النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات
الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقرا للفاسق كما هو الظاهر من
العبارة لان الفاسق عندهم مخلد ان مات بلا توبة كما هو المشهور
من مذهبهم فهؤلاء يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة
بين الجنة والنار فاندفع ما قال المحشي ان كون الفاسق مخلدا
عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز
ان يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق
اولا حتى يحكم الله بما شاء لان مق المحشي ليس الا الاستدلال
على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بلا دفع ما يتوهم ذلك
البعض تامل قوله وقال بعض السلف ح الواو للحال اي والحال
ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة و

بلا دفع

والنار لاثباتهم الاعراب فلا وجه لتخصيص واصل بين عطا
بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله لكن مآلهم الى الجنة
قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا
بسيماهم اي رجال من الموحدين تصورا في العمل فيحبسون بين الجنة
والنار حتى يقضي الله بينهم بما شاء قوله زمان فترة من الرسل اي
زمان تفقد النبي عم وعدم وصول دعوته اليهم فهم معذورون
لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهي عنه وقال المعتزلة انهم
معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء
وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر حاصله ان الحسن انما
يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر
والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون
اعتزالا عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان
الفاسق عنده منافق داخل في الكفر لان النفاق نوع من الكفر
فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قال الحسن بان يكون المراد
بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو
مناف لدليلهم الاتي لاثباتها حيث قالوا اهل الملة في اسماء اهل
الكبائر على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين
والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق
وتركنا المختلف فيه لان المقصود اثبات امر مغاير للايمان والكفر
والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انا لا ننفي لا نفي
الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام على الفاسق بل ننفي اسم
[illegible] غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه
عن الفساق فح لا يكون واسطة بين الايمان المطلق والكفر بل
بين نوع الايمان والكفر فكان هذا رجوع منه عن مذهبه واعراض عنه

عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على
انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان
المنفي هو الايمان الكامل الذي عد العمل جزءا منه فلا منزلة بين
المنزلتين اقول هذا التوجيه يخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه
فانه قال ان قيام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل
على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عم فان من اعتقد
من العقلاء ان في هذا الحجر حية لا يدخل يده فيها فان من ادخل
فيها علم انه كان لا يعتقد فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق
في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقل في البداية قوله
ينافي كونهما داري ثواب وعقاب يعني اضافة الدار الى كل من الثواب
والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان
للثواب والعقاب ولا ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما قوله
لو سلم يعني لو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما
يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقيهما وهم عند المعتزلة المكلفون
بناء على مذهبهم من ان ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل
الوجوب اما عندنا فهو ترتب ادعائي فيجوز ان يثاب بلا طاعة
وان يعاقب بلا معصية على ما سيجيء تفصيله قوله فالمراد بقوله ادخل
لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل
عليه السياق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي قوله ونسب
الدخول الى نفسه اي الى نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة بلا اختيار
بحيث يجب على الله ادخاله قوله وقس عليه فدخلت ح اي دخول للمعاقبا
بها مستحقا لها لان الكلام فيها ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسب
الى نفس ذلك الصغير اه دخلت دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة
بصرة المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اطال على
نفسه في قوله فبهت الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر

المعذب ان لا يخلق او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال لا
الصغير وغيره وحاصل الدفع ان من الاشعري ابطال مذهب
معتزلة بصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى انما يتم في
مادة الصغير العاصي واما ذكر مادة مطيع فهو لارخاء العنان وطلب
البيان قوله قالوا تركه بخل او سفه لانه ان علم الله بما هو الانفع للعبد في
دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله عنهما
كذا نقل عنه وفيه تامل والاولى ان يقال تركه بخل او جهل قوله فاوجب
اوجب الجبائي على الله تعالى ان يعطي العبد من علم الفقه في دينه قوله
فلزمه ما لزم اي لزمه امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه معنى وهو السكوت
في مادة البيان لان الواجب على الله على حسب علمه في حقه ان لا يخلقه
او يموت صغيرا او يسلب عنه عقله قال العلامة الاسفرائني في
دفع الزام الاشعري عن الجبائي بان له ان يقول الاصلح واجب على الله
اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح اخر فوقه بالنسبة الى شخص اخر فلعله
كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته
فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب ترك الاصلح
له ولعله في نسله صلحا كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين
فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول
بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله فترك الاصلح في حقه لاجل
اصلح شخص اخر ظلم في حقه يجب تنزيهه تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب
اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة لان الحكمة يقتضي ان يترك الخير
الكثير للشر القليل قبيح وقيل في دفعه ايضا بان الجبائي لا يقول بان
الابقاء وايصال الانفع واجب على الله تعالى حتى يرد ما ذكر بل الواجب
عنه اللطف والتمكن والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال
الرسل وهذا حاصل في حق العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله
عند المعتزلة امر اخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما

احدهما بالاخر قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا عليه تعالى
بناء على اصلهم امور الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي
يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء
والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع
الاصلح قوله وبعضهم اي بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله
بل قالوا يجب على الله تعالى ان يعرضه للثواب والدخول لا على المنزلتين
وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان
ما هو الواجب على الله هو تعريضه للثواب وتكليفه وهو حاصل في حقه
والكفر انما حصل له لقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قولوا
لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه
فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم يصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك
في حقه ما هو الواجب عليه تعالى قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف
على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله وحسن الاشياء
وقبحها ومدار التكليف عليه وبعثة الانبياء عم لطف يقرب العبد
الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعني
ما يقتضيه حكمة الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله فعله وقبح تركه
سواء كان فيه النفع العبد في الدين او الدنيا او في كليهما او لم يكن
فح لا يرد عليه شيء مما ذكرنا كما لا يخفى قوله ابو منصور الماتريدي و
هو تلميذ ابو نصر العياض تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن حسن
الشيباني اصحاب الامام الاعظم ابو حنيفة الكوفي كذا في شرح
المقاصد قوله كمسئلة التكوين وغيرها من مسئلة الاستثناء في الايمان
ومسئلة الايمان على ما سيجيء قوله الظ ان المقول مجموع ما في الكتاب
اي الظ ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل
على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي
تصلح ان تكون مقول القول مجموعا فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير
ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون هو ايضا

مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من
اسباب المعرفة عند اهل الحق يأتي عنه لان قوله خلافا للصوفية
الخ يصح ان يكون معمول القول لانه حال عن معمول القول اى قال اهل
الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا القول مخالفا
للصوفية وكذا قوله والالهام المعتبر اه جملة اسمية وقعت حالا
اى قال اهل الحق والعلم منحصر في الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق
والحال انه الالهام من اسباب المعرفة عندهم فلا يكون هذا من مقول القولين
بل قيدا للقول فلا يلزم شيء مما ذكره الفاضل الحلي اجاب
عن الاباء بانه يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام
ليس من اسباب المعرفة للتاكيد ولا يخفى ان هذا الجواب مما ياباه الطبع
السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام
مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر سبب
العلم في الثلثة كما سيجيء قوله وتحمل اى وعلى تقدير ان يكون المقول
هو قوله حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة
والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا يشاركونهم
في هذه المسئلة للاعتداد والاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم في هذه
المسئلة قوله قد يفتح الدال اى مفتح الدال رعاية لكون المعتبر في الحق
المطابقة من جانب الواقع وانما تحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية
اى الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لو اعتبر الحيثية
وملاحظتها لصدق على الصدق ايضا اذ يصدق عليه ان الحكم المطابق
للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الاخر
بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل
من حيث انه مطابق على ما سيجيء قوله لكن لا يلائمه قوله اما قوله
اما الصدق فلانه يفهم منه ان الفرق بين اهل الحق واهل الضلال
والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون
الحق قوله لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق

الفرق بحسب المفهوم واما قوله وقد يفرق فلانه يدل على ان الفرق
بينهما بهذا الاعتبار ليس جليا في السابق فلو كان الباء في قوله الحكم
المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق اذ للقائل
باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله الحكم المطابق
عليه تأمل قوله يشعر اه الاشارة مستفادة من الشيوع و
الخصوصية فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان الاطلاع
باقيا في غيره بناء على ان كل قيد مرجع في الاثبات او النفي يكون
هو مقصود المتكلم كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطلق المفعول
كما زعم الفاضل الحشي قوله اذ المنظور فيه اه تعليل للحكم المطوي
اى انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان
المنظور اولا يعني ان الذي يطلق اليه ويلاحظ اولا في حصول
هذا الاعتبار للحكم اعني كونه مطابقا بفتح الباء مطابقا هو الواقع
فان الحكم انما يصير مطابقا لغيره اذا نسب اليه الواقع واعتبر من
جهة الفاعلية صريحا فقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق
بالمعنى اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل لفظ الحق عن
معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع وبسبب كون الحكم مطابقا كحكم
الشيء بوصف ما هو منظور في حصوله اولا ثم اخذ منه صفة مشبهة
ووصف العقد والحكم به فالحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو
الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة
المشبهة المأخوذة عن هذه المعاني التي يوصف بها الحكم بالمواطاة
بان يقال حكم حق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور من
جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن
منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بالفتح
حتى يقتضي باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين
لكن ذلك منظور اليه ثانيا اى ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة هو

هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف اه الواقع النسب
الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام
الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او الانتفاء
مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما
نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذلك او لم يكن
وتلك النسبة هو الواقع الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها و
تحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لانها موجودة
في الخارج فلا يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية فلا معنى
لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور يعني انما سمي كون الحكم
مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار
اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بالكسر اذا نسب الى
الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم
الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعني الانباء
على ما هو عليه فيكون هذا الاعتبار بالصدق وايضا تسمية
للشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل
الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون
الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء باسم ما هو منظور فيه ثانيا
اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف
المنظور ثانيا لقربه منه واتساقه الى الفهم اولا من وصف المنظور
ثانيا قوله وهو الانباء قال المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم
والحق ههنا بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم اجيب بان هذا انما
يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اي الاخبار فانه صفة المتكلم
اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اي كون الشيء مخبرا عنه على ما هو عليه
فلا شك في كونه صفة الحكم او يقال ان هذا مبني على التسامح فان اخبار
المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما

على ما هو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع
او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه
السيد في حاشية المطول وقال المحشي المدقق لكن اتصاف الحكم باي
معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان هو عليه محل كلام انتهى
يحتمل ان يكون مراده ما مر في كلام الفاضل المحشي وقد عرفت جوابه
ويحتمل ان يكون مقصوده ان يكون الانباء المذكور صفة للحكم
انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر مدلول كل حكم ما هو في
نفس الامر اذ ح يصح ان يقال كل حكم صادق اي مخبر عنه على ما هو
عليه والجواب انه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع افراد
الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به وان مدلول
الكلام في نفسه الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على ان دلالة
الالفاظ ليست قطعية بقي الكلام في كون الانباء المذكور معنى
لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب
المشهورة قوله وهذا اولى مما قيل اه لانه يدل على وجه المناسبة
في التسمية على وفق ما ذكره في الحق على ان التمييز المطلق لا يكفي
في وجه التسمية قوله فان مفهوم اه دفع لما يقال ان الحقيقة
صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها
بها وحملها عليه بهو هو وحاصل الدفع اي مطابقة الواقع
اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا ترى انه يصح
ان يقال الحكم موقوف بمطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون
الحكم بحيث يطابقه الواقع تأمل قوله الا انه مركب جواب
عما يقال انه لو كان صفة الحكم يصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق
من الحق فيقال حكم حق قوله كذا افاده الشارح حيث قال في شرح التلخيص
عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض
عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاهمية فهو

صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول عنى المفهومية فهو صفة
المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب اجمالا
بانا لا نم انه ليس صفة اللفظ فان كان الفهم وحده وان كان صفة
الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ
صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ او انفهام المعنى منه
هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة
مفرد يصح ان يشتق منه صفة يحتمل على اللفظ وفهم المعنى او
انفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل
ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى قوله ولبعض الافاضل اه اراد
به السيد السند حيث رد ما قاله المحشي في شرح التلخيص لما حله ان يكون
فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه واين
الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال ان امثال هذا محمول على
التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ
والفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد بتعريفها به ما هو صفة
اللفظ اعني كون اللفظ يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا مشتبه
فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم
منه المعنى قوله فالمعنى يعني اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة
للحكم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه
كون الحكم بحيث يطابق الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا
على فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور
فيه اولا في اعتبار المطابق هو الحكم ايضا في الحقيقة اقول ليس
المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر في اعتقاد المطابقة اولا
حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي يلاحظ اولا في حصول
هذا المفهوم اعني لو كان الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لا الفاعل

الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدما او مؤخرا ولا يخفى انه ثابت على
هذا التقدير تامل قوله لا يقال هذا لصادق اه يعني ان الظاهر ان
يكون الباء في قوله ما به للسببية والضمير ان للشيء فالمعنى الذي
بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية
لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عما عداه بسبب الفاعل
وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا
عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان يكون العلة
الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو بط قوله لانا نقول الفاعل ما به
الشيء موجود اي الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك
اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية وذلك الشيء مستتبعا استتباع
الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها على ما قال
الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهية مجعولة فانهم ذهبوا
الى ان الماهية هي اثر المترتب على تاثير الفاعل ومعنى التاثير الاستتباع
ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبع
الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا
عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها من الضوء
المخصوص وليس ههنا ضوء متقرر ثابت في نفسه تجعله الشمس
متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به ويقول وجه
الضوء بسبب الشمس واما بان يكون اثر الفاعل الماهية
باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك
الماهية على ما ذهب اليه المشاؤن وغيرهم القائلون بان الماهية
ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج
ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به في الخارج واما
الماهية هي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس
الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان تجعل

الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود
في الخارج اما بنفسه واما باعتبار الوجود قوله لا ما به الشيء اه
يعني ليس اثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء اما بنفس الماهية
والماهية باعتبار الوجود اما كون الماهية ماهية فليس بجعل
الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما
جعل واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لا في نفسها
فان الماهيات ممتازة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال في النزاع
في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة اذ
لا يعقل ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات
مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذي من اثر الفاعل نفس الماهيات
او الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء من
ان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات
غير مجعولة واما من قال ان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب
احد الى ان الماهية مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا
معنى له ولا يصح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك
الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفية على شرح حكمة العين
وشرح الزوراء المحقق الدواني قوله فيرد الاشكال اذ يصير مآل
تحصيل التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية
قوله قلت بعد التسليم لا نم اولا ان الشيء ههنا بمعنى الموجود
بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار
ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز
وان كان مشهورا بحسب الاستعمال نفرق بين ما به الموجود موجود
اذ هو الفاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان
معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود
وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود

الموجود وهو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك
الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز عن هذا
الموجود الممتاز بل تأثيره اما بنفسه او في اتصافه بالوجود على ما حقق
فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية
قلت هذا من ضيق العبارة والحق انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك
الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة
بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما قوله وبه يظهر اي بما
ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ما به الشيء ذلك قوله
وقد يجعل احدهما اي الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير
الثاني محمول على الاول والمحمول هي الماهية لا الذات فالمعنى الامر
الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك
الامر الذي غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا
في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه لا يعلل ثبوته بالذات قوله
فلا يتوهم الاشكال ح اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المفعول
ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله ينتقض ظاهر
التعريف بالعرضي انما قال ظاهر التعريف لان مآل التعريف على ما
بيناه هو ان يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي
ليس كذلك فان الماهية في اتصافها سواء كان لازما او مفارقا
يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علة الثبوتية سواء كان نفس
تلك الماهية مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ
كونه ضاحكا اعني التعجب لكن بقي الافتقار الذاتي بمعنى الجزء ظاهرا
او باطنا فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير ناطق
لان ثبوته له غير معلل بشيء اما الغير فظ واما نفس الذات فلعدم
الاحتياج فما قاله الفاضل الحلي من اندفاع النقض بالذاتي
والعرضي باطنا سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض لدفع النقض لان

لان المق تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرض كما يدل عليه قوله
بخلاف الصاحك فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمق ويؤيد ما
قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابحاث
الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها
دون انيتها لانه قد تشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء
لنفسه كالكلي للكل بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلي والجزئي
فتدبر قوله وجعل هو هو هواه ما قيل ان هو هو علم في الاتحاد
والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد من الاتحاد
في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف
على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد في المفهوم
ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو هو الاتحاد في الصدق
وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني هو هو اتحاد المتغايرين
في الصدق محمله عليه خلاف المتبادر وحالاصطلاح الذي وجب الاحتراز
عنه في التعريفات فلا يرد عليه من ان الوجه الصحيح وهو
ان تكون الباء للسببية والضمير للشيء فهو متبادر سالم عن
ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون الحد وماهية
الحد ا يصدق عليه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك قوله هذا اي حد
هذا وهذا كما ذكرنا قوله لكان اخصر لكن اذكر اخصر واسبق الى الفهم
قوله اي بالكنه المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشرح من انه
يلزم ان يكون الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء
بوجه ما بان يتصور بالوجه بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد
بالتصور في قوله ما يمكن تصور للانسان مطلقا لان التصور بالوجه
قد يقع حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى ان يمكن تصور
الشيء بالكنه بدون مفهوم من العوارض وتصور الشيء بدون تصور
ذاتياته وماهيانه محال قال الفاضل الحسني لا يخفى عليك ان المقصود

المقصود من تعريف الماهية تمييزها عما سواها فينبغي ان يخرج
اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع
انه على تقدير ارادة التصور بالكنه يبقى الاجزاء داخلة فيها قوله
وق الثه من قوله بخلاف اه بيان مغايرة الماهية بعوارضها
اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها
كالمفهوم والكلي فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض
واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية
ان المراد بقوله ما به السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب
الكلامية ان الماهية ليست بمغايرة لجميع عوارضها اللازمة
والمفارقة مع عدم امكان المغايرة بين الماهية واجزائها
واما تصوره اه بيان سبب تفسيره التصور بالتصور بالكنه
يعني لو لم يدخل الوجه بالمعنى الاعم في العوارض لانه يمكن
تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا الى كما يمكن تصوره بدون
العرض قوله قبل عليه يستفاد يعني يستفاد من تفريع قوله
فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضي
ما يمكن تصور الشيء بدونه والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن
تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص
اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء ويستلزم تصوره تصوره
فلا يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة
ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما
فينتقض تعريف الذاتي منعا كذلك ينتقض تعريف العرضي
بها جميعا فاختار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض طويل
السامة ويكفي ان يقال انه لم يرد على التعريف المذكور للعرضي
اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا ان يقال المقصود
من ذكر الاستفادة اشارة الى ورود الاعتراض على تعريفها

او دفعه عنهما وح يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل
واحد من التعريفين تأمل قوله وجوابه اه يعني لا نم الاستفادة
اولا فان بيان حكم العرضي لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم
ان يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نم
ان الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف اي بحيث تصلح
ان يكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد
حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره
بدونه ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه التبعيضية في قوله
فانه من العوارض يؤيده ما قال في شرح المطالع للذاتي خواص
ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور
الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنهما الثانية
يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع
تصوره ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مطلقتين
مطلقتين لان الاولى يشتمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم
والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة
بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور
الشيء بدون الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه
بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا
قصدا وبالذات اولا بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك
الشيء الا بتصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور
اللازم ليس الا لتصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم
ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم
في الجملة وهو ما اذا لم يمكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار
والقصد والا لزم ان يكون الذهن منتقلا من ملزوم واحد
الى لازمه والى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى تحصل اللوازم باسرها

باسرها في الذهن وهو محال فلا تصديق تعريف الذاتي عليها
فان قيل قد صرح السيد في حاشية المطالع بان الخاصة الذاتية اعني
ما لا يمكن تصوره بدونه بما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية
بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها
قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة انه تصديق
لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصورها تصوره
يرشدك اليه عبارة قوله على ما نص عليه في حواشي المطالع قال السيد
في بيان قوله بان المستلزم تصور اللازم بتصور الملزوم التفصيلي
وبما يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر اندفاعه
اي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا مخطرا بالبال استلزم
تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب في هذا المقال بحث
نص عليه في حواشي المطالع فليراجع اليه قوله وايضا زمان تصور
اللازم اه جواب ثان عن الايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي
ما لا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان
لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء
بالكنه لا يكون الا بتصور ذاتياته فيكون تصور الشيء عين تصور
ذاتياته فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في
زمان فان زمان تصوره ظاهر غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان
تصور اللازم من تصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس
نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان تصورهما متغايرين صدق
انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره
فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم
معد لتصور اللازم لا سبب موجب والا لما جاز بقاؤه مع زوال
تصور الملزوم واللازم بط بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين
العلة والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم

شيء اخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء اخر مع ان
المبادي معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم
البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب
تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين
فان تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه
ان الحاصل في تصور الذاتي كذلك ايضا تأمل والاولى في الجواب
ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته
مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي امكان ملاحظته عنه انتهى
كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمتنع تصور
اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور
الملزوم قد يجامع مع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد في
عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدات فان المعدات
الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادي معدات على
سبيل التشبيه نص بذلك السيد في حواشي شرح الرسالة فهو
لا يفيد اذ قد يجوز اجتماعها فيرد نقضا على تقدير الاجتماع وهذا
البحث مندرج في قوله ولقائل ان يمنع زماني التصورين كما لا يخفى
وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبر في اللوازم البينة هو ان لا يخلل
زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة
التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومنع تغاير زماني
التصورين راجع الى دليله والا فهو غير موجه وحاصله ان الدليل
المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم
في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم
على ملزومها اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها
فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف
على الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها ولا يتوقف

يتوقف شيء منها على الاخر كالمتضايفين فانهما يحصلان
معا من غير ان يتوقف احدهما على الاخر والا لبطل المعية وخلاصته
ان التلازم منحصر في العلة والمعلول او بين معلولي علة واحدة فعلى
تقدير الاخير يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم
مغايرا لزمان تصور اللازم وعلى تقدير الاخير يكون زمان تصور
الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما مر ذلك من توجه المنع
ظهر ان اعتراض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جواب
الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين
مبني على عدم التدبر في توجه المنع المذكور ووجه التأمل ان
وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجودات الاجزاء فلا يكون
تصور الذات مغايرا بالذات تصور الذاتي ولذا قالوا بالاجمال
والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان
تصور الملزوم مغاير بالذات تصور اللازم كما لا يخفى والجواب
الحق ما ذكره بقوله والاولى اه وحاصله ان في الذاتي تصور
الذات بدونه غير ممكن لان وجوده وجوده كما ان للتصور
ايضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو
انفكاك الملزوم عن اللازم مح وهذا كما قالوا ان في الكليات
الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا
بخلاف الجزئي قال الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك
في حواشي السيد على شرح مختصر الاصول قوله وهذا القدر يكفينا
في هذا المقام يعني هذا القدر من الانفكاك اعني كون زمان
تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين
واللازم واما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق
فلا بل يجب عنه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب
ففي هذا اشارة الى دفع ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم

قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الخادم اللزوم هو
بمعنى الانفصال وعدم الاستتباع لا المغايرة بالزمان قوله
وقيل ايضا اه اعتراض ثان على قوله مما يمكن اه يعني ان اريد بالامكان
في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص اعني
سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه
الشيء بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة
المعروض والا لم يكن عارضا اذ يصير محصله ان تصور كنهه
بالعرض جائز اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصوره بدونه ضروريا
هف وان اريد بالامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد
الجانبين وهذا المعنى حاصل في الذاتي ايضا لما يصدق
على العرضي ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن
بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان
بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما
لم يقيد الامكان العام بشيء من المطلقين كان صادقا على كل
من الواجب والممتنع قوله وجوابه اه يعني انا نختار ان المراد
بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء
بالعرضي بان يكون هو سبب لحصوله الذي هو محال بل اللازم
جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين
في قولنا مما يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان بدونه
وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لا به اذ المقابل للمقول بدونه
معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقرونا بغير العرضي و
تصوره معه ليس بضروري ولا استحالة فيه فانه يجوز ان
يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزم تصور الامور العرضية من
اللوازم البينة اقول وهذا الجواب وانما يتم لو كان الباء قوله
بدونه للملابسة اما لو كان للسببية فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا

قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله
وان سلم اه قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان
في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد
بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى
بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي
ليس ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي
اما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير
المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرضي يمكن
بمعنى ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا
يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان ح راجع الى ذات التصور
لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الروي
الابيض يمكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الروي لان
الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الروي لا كيفية
نسبة البياض اليه فحينئذ يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة
الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدونه العرضي لا كيفية
نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل
عدم الروي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد اولا
يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان
بالنسبة الى تصور المقيد بعيد يأبى عنه الذوق السليم فانه يصير
المعنى بخلاف الصحاح والكاتب من الامور التي يكون تصور
الشيء الى حاصل بدونها يمكن فانه من العوارض اقول ويستفاد منه
ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير
يمكن ومن هذا يخرج جواب اخر للاعتراض السابق اعني صدق
تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان
التصور بدون اللوازم ممكن لكن المتصور محال بخلاف الذاتي

فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا متصور
ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير
لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب
الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه قوله على ان التصور اه اي
على انا سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية للنسبة
فنقول ان تصور الشيء بالكنه بالعرضي بان يكون العرضي سببا
لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضي نسبة خاصة يلزم من
العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمباينين نسبة
خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين اخر وان لم يطرد في جميع العوارض
قوله ويمكن اختياره جواب عن الاعتراض باختيار الشق
الثاني وهذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني انا نختار
ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان
العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه يتحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه
من جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان
تصور الانسان بالكنه بدون العرضي يمكن وجوده يعني عدم التصور
بالكنه بدون العرضي اي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اي
الامكان المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح
ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصور
به ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر
لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي قوله قد اطلقها على الماهية ان كان
المراد باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص
كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان
المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد
والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات
ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية

هوية قوله اورد الفاء اه يعني اورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت
الذاتيات بان هذا السؤال ناش عما سبق واما الفاء في قوله فان قيل
فهو دال على تفرعه وورود على ما قبله سواء كانت مشتركة ذلك
او لا على ما هو سائر الاسولة الموردة في الكتب فمن قال ان الفاء
الثاني للتاكيد لم يات بشيء قوله مجموع امور ثلثة احدها تعريف
الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها
كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات
تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد
الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة
اذ حقايق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وبما
ذكرنا اندفع ما قيل انها اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية اللغوية
في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة
كيف ووجود الكلي الطبيعي مختلف بين العقلاء اذ ليس المراد
بالحقيقة ههنا الماهية المفسرة بما به يجاب عن سؤال بما هو
فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبايع الكلية
الموجودة للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية
بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها
بالاسماء المخصوصة لها حقايق هي بها هي فتلك الحقايق التي
هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقادنا
وادهاننا واين هذا من ذاك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق
على معنيين ما به يجاب عن السؤال بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة
بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في جنس
بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية و
اجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى
الثاني لا يكون الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة

معركة نخ

كانت حقايقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين
فقال ما قال واما ما قاله المحشي هربا عن هذا الاعتراض في بيان
قوله تعريف الحقيقة اي تعريفه بالماهية باعتبار التحقق والوجود
فليس شيء اما اولا فلان الحقيقة بمعنى الماهية الموجودة غير
مراد في قولهم حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء
مستدركا اذ المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة
ولذا عبر الشه عن هذا المعنى بقيل اشارة الى انه غير مرضي في هذا
المقام فتوجيه الاعتراض عن ذلك التعريف لا وجه له واما ثانيا
فلانه لا مدخل لكون الشيء بمعنى الموجود في لغوية الحكم وقولنا
الماهيات الموجودة موجودة لاخفاء في لغويته واما ثالثا فلانه
يجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء
موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان القائل بالحقيقة
بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود قوله
وكون الشيء بمعنى الموجود قال بعض الفضلاء ان كون الشيء
بمعنى الموجود ولو سلم لا يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والترادف
ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم اقول معنى قوله الشيء عندنا
الموجود ان معناه الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما
انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي
فعندنا هو اسم الموجود لا يجده بتتابع الاستعمال في هذا
المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا وما ذكره ابو الحسين
البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهب المعتزلة
وقال في شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول
في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث
لغوي متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود قوله اذ لا لغوية اه
بيان لكون الشيء بمعنى الامور الثلثة وحاصله انه لو لم يعد الامور

الامور الثلثة بما ذكر بل بمعنى اخر مثل ليوفر الحقيقة بالعارض
فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة او في الاشياء بالعدم
والمعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي هي موجودة
او في الثبوت بمعنى الامور سوى التي بها الموجودات هي هي منتفية
لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان منشأ السؤال بمجموع الامور الثلثة
فما ذكره الفاضل المحشي من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحشي
اعتبره المورد وليس بشيء منشأه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله
اذ لا لغوية في قولك اه قوله قلي بحتاج اه يعني ان رب للتقليل
وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين عن اصح الاذهان الفاضل
قوله كما في مثل اه فان المعنى انما سعده وتسميه بواجب الوجود
فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر
موجود فيه قوله والحاصل اه يعني ان اخذ موضوع هذه القضية
بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من
مذهب الشيخ من اتصاف الموضوع بوصفه بالعقل بحسب الفرض
مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية العرفية العامة
على ما ذكره المحقق الدواني في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ
مطابق للعرف واللغة قال السيد في حواشي المطول ان اهل الميزان
لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهوم القضايا بحسب
العرف واللغة ولا يحتاج في افادة ذلك المعنى الى بيان الا قليلا
بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف
قول اساتل الثابتة الثابتة على ما زعم فانه اخذ الموضوع بحسب
نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعري شعري فانه
وان كان مفيدا لكن يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان
لان اخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي
والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى

الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله هذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل انا ابو النجم اه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وما ذكرنا اندفع ما قال بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو مشهور فيما بينهم كذلك احد طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان خذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله ليس مثل المثال الذي ذكره السائل اذ لا فرق بين الامور الثابتة وبين الثابت كذا نقل عنه قوله وقد اعتبره اي يعني ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر والحاكم باللغوية وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانين مخالف للانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء للجيم بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين او بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع لان مقصود الشيخ ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقايق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا مثل ما ذكر السائل قوله ولك ان تقول اه اي لك ان تقول في توجيه وربما يحتاج ان قولنا

قولنا حقايق الاشياء ثابتة فلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن اللفظ شهرة المعنى المستفاد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التأويل والصرف عن اللفظ لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره على تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهذا ناظر الى مدخولها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى البيان وفيه انه لا يكون نقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الحلي ان اراد ان حقايق الاشياء مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو امر بديهي البطلان وان اراد ان المراد المعنى المراد منه وان كان مجازا بالكنه لشهرته صار كالحقيقة في انفهام اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل ليس شيء فان المعنى المراد منه حقيقي على ما قالوا ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهوم محمول الاعلاق قوله وهذا المعنى لا يحصل اه دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التأويل لان شعري المقيد بالاذان والمعهود بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد ويكون المراد ان بعض شعري المعهود وهو شعري والاذان كبعض شعري المعهود وهو المفيد لما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة

والمفهوم نخ

بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهد هو ارادة بعض الاشياء
المعين واما ملاحظته بقيد كونه الان او فيما مضى وموصوف بالبلاغة
ومما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بتأويل والصرف
عن الظاهر قوله وكم فرق اي كم فرق بين شعري الان كشعري
فيما مضى او المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء
كان بالتعيين الشخصي او النوعي لعدم دلالة ارادة المعين
على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضي
الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الحكم والكل منتصف هاهنا كذا
نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري
الان كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة بعض الاشعار
معينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعتبر في العهد ليس
مقصورا على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعيين النوعي
وهو الشعر المعروف بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة انما
يدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعي او
الشخصي اما ان تعيينه باعتبار كونه فيما مضى او موصوف بالبلاغة
فمما لا دلالة لها عليه قوله والمشهور اه يعني ان التوجيه
المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان
بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان فالمعنى
ان هذا الكلام مفيد بل يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه
بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون
ذكره تاكيدا للافادة فان السائل لما انكر الافادة اكد انه يحتاج الى
الدليل فكيف كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان في
ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر قوله ويرد عليه ان شعري اه
يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضا قد يحتاج الى بيان
صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما انه في استقامة معناه

معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذ لا بد لاثبات ان شعري الان كشعري فيما
مضى او الشعر المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى
الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري شعري
يحتاج الى التأويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل
انا ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى بيان واما
جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم مبنيا على وجه لم يذكره في الكتاب
فمما لا يرضاه من له ادنى دربة تالا سالت كذا نقل عنه ومن
هنا ظهر ركاكة ما قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان بالدليل
فيكون تاكيدا للافادة وقوله ولا مثل انا ابو النجم اه بقي للتوجيه
المذكور المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه لا انه ناظر الى
قوله ربما يحتاج الى البيان قوله واعلم اه جواب حسن لدفع
الاعتراض المذكور بقوله فان قيل في الحكم اه وحاصله ان المراد
بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشيء ما يعم الموجود والمعدوم
ولو مجازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والثبوت الوجود فالمعنى
ماهيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة في الخارج فلم
يتوجه السؤال باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل
الحلي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا يطلق الا على
المعنى الموجود بالوجود الاصلي فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز
اضافة الحقائق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في
الكلام المذكور سواء اريد بالشيء الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان
الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا
في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود ليس
كذلك على ما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء
الفاسد على الفاسد لان قيل الحكم بان ماهيات الامور التي يصح
ان يعلم ويخبر عنه ثابتة لا يصلح لان يصح لان من الامور المعدومات

فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت
المراد بالامور الجنس كما سبحه الله في قوله و لعلم بها متحقق
وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت
ماهيات بعض افراده هو الموجودات تأمل قوله والتصديق بها
اى التصديق بثبوتها في نفسها وباحوالها اى التصديق بثبوت
الاحوال ولا يخفى ما فيهما ان الكلام في العلم بالحقايق فكيف يصح عد
التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من
حيث النسبة الى ذلك الشيء علم لذلك قوله فالكلام من لعلم للاستغراق
الانواع يعني لام التعريف في قوله والعلم للاستغراق انواع العلم من
التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقايق اعني
التصور والتصديق متحقق وانما حملنا على استغراق الانواع لانه
لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقايق
ثابتا وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع انواعه فانه ثابت ولو
باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق
اولا انواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار
ان معنى الاستغراق هو استيعاب الافراد وافراد الجنس اولا هي
الانواع قوله بمعونة المقام يعني انما حمل اللام على الاستغراق بمعونة
المقام لان المقام مقام الرد على اللادرية وهو لا يحصل بحمل
اللام للجنس لان انهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم هو
معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها
وايضا المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود الصانع لا يتم الا
بالتصديق بها وباحوالها ولا ضرورة للعهد حتى يحصل بالتصديق
بل التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق
ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق
فما قيل من ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا

فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان
ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى قوله ثم الاستدلال
يعني ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة
والحيوة ونحوها كما يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة يحتاج الى
العلم باحوالها ما لها ممكنة وحادثة كما سيجيء في باب اثبات
الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله
والحكم بها ورد التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما
هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم
لوجود الحقايق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول
ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال لانه
اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وباحوالها
فلا حاجة الى التقدير الثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا
فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا
على ما سيجيء قولا ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث
لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد بثبوتها في نفسها او
ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا قوله فقد غلط
غلطين لم ينقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قوله
ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير قوله
والتاء بنت باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المدة
الى ضمير الحقايق هو ثبوت الحقايق ففي ضميرها مصدر مضاف
والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى
قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل
المدسة قوله لانه غير مراد فيه ان المقصود من قولنا والعلم
بها متحقق الورود على اللادرية المنكرين للعلم مطلقا فكيف يتم
اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقايق ولا حاجة الى التفصيل بها

قوله وان اريد اجمالا اه اي ان اريد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالي
بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقايق فعدم هذا العلم ثم فان قولنا
حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو علم
الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد ما يعتقده حقايق الاشياء والاعتقاد لا
يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في الاجمالي قوله لا يقال نحن نقيد
العلم يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم
في قوله العلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك
لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد بالعلم بها العلم التصوري لان
المتبادر من العلم بالحقايق نفسها اذ التصديق علم باحوالها وح لا بد
ان يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم ايضا
معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل
الاستدلال انه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد العلم
بها بالكنه باطل للقطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان يكون
بالكنه والفاضل الجلبي فهم ان مقصود المحشي اما يقيد العلم بالكنه على
تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا لان العلم علم تصوري
والثاني علم تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة
الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره يفيد عن المقصود بمراحل والفاضل
المحشي فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور بقوله اذ لا علم بجميع
الحقايق ولا يخفى ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح
ينافيه اب عن ذلك قوله لانا نقول لا دليل اه اي لا دليل على تقييد
العلم بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم
الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيصح المعنى العلم بالحقايق اي تصورها
بالكنه وبالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه يعني ان تعميم الشارح
في قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال
من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها ينافي ان يقيد العلم بالكنه

بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون
العلم بها متناولا بالتصديق بها وباحوالها على ما مر وقول الشارح يدل
على شموله التصور والتصديق قوله ولو سلم اه يعني لو سلم ان المراد
العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت
بل يجوز ان يتركب القيد اعني بالكنه ويكون المراد مطلقا سواء كان
تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها وباحوالها كما فعله الشارح او اعلاص من
ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم
ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة
الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة منهما اتفاقية فلا يلزم
من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت
والتقييد بالكنه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم
عدم احدهما عين الاخر بل عين احدهما الاخر فلا يستلزم عدم
تقدير الثبوت للقيد المذكور وبما حررنا اندفع ما قاله المحشي
المدقق فيه انه على تقدير تسليم القيد لا يجوز ترك القيد فيجب
تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير
وح يجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء
التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير
حتى لا يمكن ترك القيد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد
مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر
قوله وقد يقال ثبوت الكل غير معلوم اه حاصله ايراد النقض
على ما قال المراد العلم بثبوتها يعني ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقايق
التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل
غير معلوم وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه
للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقايق
ايضا قال المحشي المدقق ان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر

انفصالية ط

من قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد
هذا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله
والجواب اه يعني ان المراد بقوله حقايق الاشياء ثابتة جنس
حقايق الاشياء فالمعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك
متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فح يرجع الى الايجاب الجزئي
وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين
قوله ويرد عليه اه يعني ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال
وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التقدير
بها بين القضيتين لان المق التنبيه على وجود ما نشاهد من
الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها فيتوسل به الى معرفة الصانع
على ما صرح به الشه واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته
والعلم به في ضمن ذلك النقص لجواز ان يكون في ضمن فرد اخر
سوى ما نشاهد فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله والجواب ان
المراد اه يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهد التنبيه
على وجود جنس ما نشاهد او التوسل الى معرفة الصانع انما
يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهد او لا
اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض او وجود جنس ما نشاهد
لا يكون الا في ضمن ما نشاهد لان معنى قولنا التنبيه على وجود ما
نشاهد التنبيه على وجود ماهية ما نشاهد سواء كان في ضمن فرد
واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان
ماهية حقايق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة
او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس
الجنس المنطقي او يجوز ان يكون وجود جنس ما نشاهد بهذا المعنى
في ضمن ما نشاهد او غيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى
بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب

فالجواب اما مبني على التلبيس او التلبيس تامل تعرف قوله فالكلام السابق
على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى
تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهد اما موصولة او موصوفة
واياما كان فهو يفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما حقق في
موضعه وقد حملت ههنا على الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس
بشيء مع ان كلام السابق ليس على حذف المضاف لان في الكلام
اعني قوله حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقايق قوله
واذا ثبت شيء منها فاللاحق بالثبوت هي المشاهدات لانها
اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخ عنه الانسان
في بداء الطفولية لكن في كفاية هذا القدر في التنبيه تامل قوله
وهم العنادية اي الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان
العنادية ينكرون ثبوت الحقايق وتميزها في نفس الامر مطلقا
لتبعية الاعتبار وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقايق بالمرة لانها
اذا لم يكن متميزة في انفسها ارتفعت بالمرة فالحقايق عندهم كالتراب
الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا تبعية اعتقاده
يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم لعدم تحقق نسبة امر الى اخر
حيث نفى التحقق اي التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها
في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادها يعني انه لو قطع النظر
عن الاعتقادات ارتفعت الحقايق عن نفس الامر بالمرة لعدم
بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون ثبوتها او تقديرها فيها
تبعية الاعتقادات وثبوتها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب
كل مجتهد وكما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية
الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن
لها ثبوت فيها لتوسطها ولذا يتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات
عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرا

لا نفي نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مرلان نأخذه كذلك ومن
هذا يبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه
لما كان ثبوت الاشياء في النفس مانعا للاعتقاد كان اعتقاد كل
شخص مطابقا لما في نفسه الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف
اليه على المضاف حق بناء على لغة العرب والعكس ايضا حق بناء على لغة
العرب ولا حاجة الى ما فعل من ان الحق هنا على مذهب العلماء كما
سبق وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية
يقولون كون نفس الامر على طبق النفسية والعندية يقولون كونها على طبق
الثبوتية ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم
بمعنى الوجود بناء على ان في طرفيه نفس الامر بوجود شيء لا يستلزم
انتفاء ذلك الخلاف على طرفي النفس كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى
التميز كما سبق في انتفاء على طرفيه تميز فيستلزم انتفاءها بالحري
فلا يكون على النفسية ايضا فالتعويل على ما ذكرنا فان فعل عبارة الشمني
في بيان المذهبين ناظرا الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء
حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت احد الشارح
المحقق فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالطريق واثبات التميز
موسطا لا يستلزم انتفاء الثبوت في نفسه قوله
لانهم معاندون اه اي يعاندون الفضلاء الحارسين شعور الاشياء
من الواجب والممكن ويدعون العلم بعدم ثبوت نسبة امر الى غير
في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقايق الا اوهاما و
خيالات لا كالسراب وليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا سيد
ولا رسل لان الكل راجع الى اصل واحد في الحقيقة هو الوجود
المجرد العاري عن التكثر وان التمايز انما هو بحسب النسب
الوقتية كما ذهب اليه الصوفية الوجودية من قال مراد السوفسطائية
نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لا يتتبع

لم يتتبع كلامهم فلم يعلم ولا سلطهم وبحاصل ما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله
يزعمون العلم بعدم تحقق نسبة امر الى امر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون
ثبوتها واذا انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس
الحقايق نسبة كانت او لا على ما عرفت فالاولى ان يقال ويدعون العلم
بعدم امر في نفس الامر ولعل السعد على تخصيص النسبة ان قوله اذ ما من
قضية بديهة او دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط
وليس كذلك لانه بين لمنشأ علمهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم ويختص
منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة سمي بالعنادية وهم
الذين يدعون انهم حارمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم
من الاشكالات المعارضة قوله وبه يظهر اه اي بما ذكرنا من وجه التسمية
ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مختصا بما عدا الموجود بل عم
الموجود والمعدوم السالب في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى امر
مطلقا قوله فتخصيص اه يعني ان تخصيص النسبة انكارهم حقايق الموجودات
بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقايق الاشياء حرى على وفق ما سبق
فان الكلام في ثبوت حقايق الموجودات قوله والاظهر يعني ان الاظهر
ان يحمل الاشياء هنا اي في قولنا نشة منهم من ينكر حقايق الاشياء على
المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم الذي يصح ان يعلم ويخبر عنه
قوله اي نفي رهاء يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني
الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو
نفي رهاء واصرارهم مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم
ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل بعضها والمعدوم ايضا لعلم
ينكرون كون الاشياء متصفة بالعدم والاصرار بحسب نفس
الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد قال الفاضل الحلبي اي نفي رهاء وكونها
على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو
اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه

فهو معدوم فلا يكون شيء من قرر وقرار في شيء من الاوقات
وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا
لما عرفت من انا لو اعتقدنا بثبوت شيء فهو ثابت على رايهم
لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على
هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اراد
به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت
مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا فلا
يكون قوله حقايق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا
قائلون بثبوت الحقايق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت
في قوله حقايق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر مرادف
الثبوت والوجود قائلون مع ترك المعنى الحق وجها واما ثانيا
فلان ما ذكر وجها لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت
بعينه جار في التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو على
متقرر على رايهم لكون بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان ينكروا التقرر
فيكون مذهب كل قوم اه فان قيل ما معنى الحق والباطل ههنا اذ
ليس ههنا نسبة خارجية يطابقها الحكم اولا اجيب هو ما ذهب
اليه النظام وهو مطابقة الحكم الاعتقاد وعدم مطابقته اقول
قد سمعت منا سابقا ما يغني عن اعتبار هذا التمحل مع انه على هذا
لا فائدة في ايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقايق عندهم
تابعة للاعتقادات قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل وهو
القول الدال على نسبة لا يطابقه الواقع سواء اعتقدها القائل او لا
فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول العاري عن الاعتقاد
لا يوصف بالبطلان ولا الزعم ويؤيد ما قلنا ما قال الشارح في المطول
لا يقال المشكوك ليس بخبر فيكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم
معه ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة او لا وقو

او لا وقوعها ذهنه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ
تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار فكلامه خبر لا محالة
ان لم يتحقق نفي الاشياء اي لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي
ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقايق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد
فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب
الكلي تحقق الايجاب الجزئي والا لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت
النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه حقيقة من
الحقايق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفي
الاشياء اي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن
شيء منها منفيا اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي واذا لم
يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات اذ هو ملزوم
له فلزم الثبوت فان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات
اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها
اقول فيه بحث لانا لا نم اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان
يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها
فلا يتصف شيء منها ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم
الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة السالبة المحمول والسالبة
لزم الزام منكري اجلى البديهيات بمقدمة حقية على العلماء
بل فاسدة عند الاذكياء على ان شقي الترديد ليس على طريق النقض
او قد حمل التحقق في شق الاول على الاتصاف وفي الثاني على
الثبوت والا لزم ثبوت ماهية النفي اذ اتصاف شيء بشيء انما
يستلزم ثبوت المثبت له لا ثبوت المثبت تامل قوله يرد عليه
يعني ان عدم ارتفاع النقيض وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات
الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد
ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون محالة من

من جملة المحالات قال الفاضل المحشي لحق ان الالزام ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين ثم يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان ما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه محال فقد سلم مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه محقق ثابت فقد اقر تم بثبوت غرضنا ايضا واما ما يزعمون ثم حبا بالوفاق اقول المد المقصود من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليست عرضا مجرد النفي محال يدل على ان ذلك قول الله لنا تحقيق الزاما قوله فالصواب ان يقتصر على الشقوق حاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق وقد ادعيتم انه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالنسبة فقد سلم بعض ما نفيتم فلا يرد ما قال بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة المحالات الباطلة عندكم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي قوله قد يتوهم اه ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية فكلفوا التوجيه الزام بانه سلم النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العرض الموجود في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل قوله ويرد عليه اه حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري اصل البديهيات ثم حق فان لهم ان يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة المحالات والدلائل المبنية له محالات باطلة وقد انكرت جماعة منهم الحقايق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزوما له اذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لهم تمسك به او مقصود المحشي انه لا يتم

لا يتم الالزام عليهم بل سوسع دائرة خيالهم ولان التمسك بالمتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حق يرد ما ذكر قوله لا يقال اه حاصله انه لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجودات الى ما مر بل هو تام بدونه لان تردد هذا الالزام في التحقيق وهو يعني الموجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت شيء مطلقا وان وجد النفي في الخارج وجود النفي وعدمه فان قالوا العدم يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الحلبي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الله لان الله ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان تردد هذا الالزام في التحقيق او عدمه تردد نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق هو اي التحقيق يعني الوجود يحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على التقدير الثاني اي على تقدير تحقق النفي انتهى اقول فيه بحث لانه ان اراد به يحتاج بصحيح سعي التردد الى هذه المقدمات بان يكون تردد في الامور الممكنة الوجود فانه اذا لم يتبين بتلك المقدمات وجود النفي يكون اسوء الاخير محض احتمال فرض على ما سوء به قوله فيحتاج كلامه الى المقدمات المذكورة فيقول كون التردد بين الامور ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة سد طريق الحصم بحيث لا يمكن له التكلم بل يلزمه الكذب وان اراد به على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تمام المقدمات على ما سوء قوله والا لم يسبق وجود شيء من الحقايق على تقدير الشق الثاني فمعلوم بداهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد سبق المدعى سواء كان محالا او ممكنا لانا نقول

ليس ههنا اه حاصله ان التحقيق ههنا اى فى الترديد ليس
بمعناه الحقيقى اعنى الوجود الخارجى او معناه لا يكون الشق الاول
من الترديد اعنى قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت صحيحا
لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفى فى الخارج يلزم وجود الاشياء
فى الخارج ولا شك ان عدم وجود النفى فى الخارج لا يستلزم ان
يكون الاشياء موجودة فى الخارج لجواز ان يكون النفى المتصف
به جميع الاشياء ثابتا فى نفسه معدوما فى الخارج فلا يلزم وجود
الاشياء فيه او يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفى
المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع قوله عدم تمامه على اللاادرية
ط لانهم يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات مع تصور النزاع معهم
بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم
الحقايق والعندية الجزم بعدم ثبوتها فى نفسه قوله ففيه تامل
نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم بنفى تقرر الاشياء وثبوته
لا نسبة محققة فى نفس الامر حتى يتقرر ح يمكن ان يقال ان لم يتحقق
نسبة بالنفى فى نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع
لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه بمثل ما اورد فى الزام العنادية
من ان عدم الارتفاع من جملة المحالات عندهم انتهى يريد ان ليس
مرادهم نفى النسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة محققة
اما نفى جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفى جنس مطلق النسبة
لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شىء من النسب وبالجملة
ح يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفى يلزم ان يتحقق نسبة
الثبوت فى نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين
فيلزم ثبوت الاشياء ان يتحقق ثبوت النفى فقد تحقق حقيقة
من الحقايق فى نفس الامر ففيه اثبات ما نفيتم ويرد عليه
ان عدم خلو الواقع عن احدهما يحتمل مانع لاعتقادنا وليس فى نفس

فى نفس الامر منهما وهذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله
الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين لانه لا يخلو عن تحقق احدهما
كما يدل عليه السياق فلا نم ذلك بل اللازم ان يكون ذات احدهما
فيه الا ترى ان ليس شىء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى
شريك البارى مع تناقضهما متحققا فى نفس الامر اما الثانية فلكونها
كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة فى نفس الامر لوجب تحقق
طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شىء بشىء لا يستلزم
ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر فى موضعه وان اراد
الواقع لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصف بهذا
او بذلك فيختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء
به ثبوته وتحققه حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز ان يكون
اعتباريا مع اتصاف الاشياء به كما فى لزوم اللزوم ووحدة الوحدة
الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد يراد ان ليس المراد بالتحقق الوجود
بل التقرر والتميز فى نفس الامر فاذا كان النفى امرا فى نفسه كان
متميزا عما هو فرض محض ولو فى الذهن ولا يكون مانعا للاعتقاد
والفرض المحض كما زعمه العندية هذا من عندى ولعل عند غيرى
احسن من هذا قوله قال فى شرح المقاصد تاييد بقوله ففيه تامل
يعنى انه تام على العندية على ما قال فى شرح المقاصد واشارة الى
ان بين كلامه نوع تدافع قوله بحيث اعترفوا بحقيقة اثبات
الشىء ونفيه وفى بعض النسخ بحقيقة اثبات الشىء او نفيه و
الترديد نظرا الى قول كل منهما اعنى انكار الحقايق وادعاء كونها
خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما
اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان فى اثبات التناقض
يكفى احدهما قوله هذا دليل اللاادرية وفيه اشارة الى دليل
العندية ايضا حيث قال فان الصفروى يجد السكر مرا قوله وحاصله

لانه لا وثوق بالعيان اه اما انه لا وثوق بالعيان او بالبديهة فكه
فتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل واما انه لا وثوق بالبيان
اي بالدليل فلتفرعه على العيان ففساده فساده قوله غرضهم اه
وقع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم
بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر ونفيه للجزم بثبوت امر
انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقايق بل في الشك ايضا
ووجه الدفع ظ قوله اطلاق الغلط بناء على زعم الناس والا فهم
يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه بل في الشك
ايضا قوله قلت قد يستعار اه كما في قوله تعالى قد يعلم المعوقين
قوله على ان القلة اه اي يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة
الى الاحساس الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية
والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة
الى غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور
والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان
ولا شك ان القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية
بحسب المادة تأمل قوله ان قلت لعل اه اثبات للمقدمة الممنوعة
بقولنا غلط الحس اه وان اللاادرية لما تمسكوا بان الحس
قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في
جميعها ~~فلا يفيد العلم~~ ومنع الشارح كبرى القياس بانا لا نم اذا كان
غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط
في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض
اخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل
وقال ان قولنا حتى كان الغلط في بعض المواد يجوز ان يغلط
في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا
يحصل الجزم ببعض المواد وهو المط وبما حررنا ظهر لك ان جواز

ان جواز وجود السبب للعام كاف في اثبات المقدمة الممنوعة
لانه ورد على الشارح فما قال الجلبي من ان قول الشارح قلنا غلط
الحس اه في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت
لعل اه اما اولا فلانه اورد كلامه بلعل المفيد للتجويز والاحتمال
دون الجزم واليقين فلا يتم اثبات المقدمة المم واما ثانيا
فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق الاثبات شيئا حتى
يتوجه عليه قوله فمن اين الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط
ليس بشيء قوله قلت اه حاصله منع المقدمة القائلة بانه
يجوز ان يكون سبب عام للغلط العام بانا لا نم ذلك فان
بديهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل
ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة
وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي
المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم لنا من ان جبل احد لم
ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب في نفسه
وقد يقال لا حاجة الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في
نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة
العقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار منتهيا بالغلط
لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لا بد
من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله وان صح ذكره اه يعني وان
صح ذكر الذكر المعلوم في تعريف العلم بعدم اختصاصه باليقين
باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف
ههنا كذلك وما فاصله الفاضل المحشي في توجيه العبارة من
انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور بالضم يلزم تعريف
الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب
بان الذكر بالضم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب

لان كل واحد منهما يحصل ما يقلب في القلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز
التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي
والعلم المعرف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا
يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي
فلا معنى لقول الشارح اي يصح ويظهر فانه تعميم للتجلي بحيث يشتمل
التام وغيره يدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل على التجلي قوله حملا
اه علة لقوله وانما لم يجعله من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر
ما به من الذكر المضموم حيث قال اي صفة ينكشف بها ما يذكر
ويلتفت اليه لكن قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم
بعادنا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه
ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل
انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم
الدور اي تفسير اللفظ بدفعه واما ما قاله الفاضل الحلبي من ان
بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافع ظاهر
حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشيء لان اختيار
توجيه في كتاب واخر في اخر ليس من التدافع في شيء قوله
لكن عدها اه نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين
البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة
من في قوله لمن قامت به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح
انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير
الاحساس واما العلم الاحساس فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل
المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا تفسير الاحساس
بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجيء ان الحواس
انما هو الالات للادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نقيض التمييز
فيكون التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل نقيض التمييز والمعنى

والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحله اعني النفس يوجب له ان يميز شيء
عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد
من اعتبار المحل لان التمييز الذي اوجبه الصفة الصفة انما صفة به
فان المميز هو النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل يوجب تمييزا ولم يقل
يميز بمراد لا بد من اعتبار التعلق فان تمييزه انما هو شيء يتعلق به
وهو الذي لا يحتمل نقيض التمييز فقوله صفة يتناول العلم وغيره
من الصفات كالحيات والسواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزا اخرج عن
الحد الصفات التي توجب لمحلها التمييز فقط لا التمييز وهي ما عدا
الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها
متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميزا بخلاف الصفات الادراكية
فانها توجب محلها التميز للاشياء كما يوجب التمييز عن الاشياء
بقوله لا يحتمل النقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك
والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب
لمحلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل والتقليد توجب تمييزا
يحتمل النقيض في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر
خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده
الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يروى
بتقليد اخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل العلم الواجب وغيره
يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان
بطريق النسبة كما في العلم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق
وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي [illegible]
المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة
قائمة بالنفس يخلقها الله عقيب تعلقها بالشيء ان يكون النفس
مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخرج ان
الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجه لان كلا منهما تصور

يخلق

على ما بين في موضعه والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا
نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لتصحيحه اصلا قلت
الشك والوهم من حيث انه متصور نسبة من حيث هي هي لا نقيض له
وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار انه يلاحظ في كل
منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز
المساوي والمرجوح ولهذا يحصل الترديد والاضطراب فله
نقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات ناقضها
من حيث يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح
بهذين الاعتبارين السيد في حاشية شرح مختصر الاصول قوله
كما هو الظ لانه الاسبق الى الفهم او هو مذكور صريحا ولانه موافق
لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال
انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه اخر
لكنه غير ظ ما اريد نقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري
اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان ينكشف له
لمتعلقها بحيث لا يحتمل لمتعلق نقيضه وح يكون الصفة نفس
الصورة والنفي والاثبات لا ما توجبها او يكون المراد بالتمييز
الصورة والنفي والاثبات ح يكون الصفة ما توجبها ولا يخفى
ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون
الا احدهما فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن
محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمل عند المدرك بان يحصل
كل منهما بدلا لاخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة
توجب كشفا وايضا ما يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في
التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني
وقوع النسبة مثلا في نفس الامر نقيضي هو لا وقوعها فيه
فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما

جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهة او عادة او برهان
احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا نقيضه وهو اللاوقوع واذا
كان بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه
اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا
التقرير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمال
نقيض نفسها وهذا اعني حمل الاجتماع على حصول احدهما بدل
الاخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء لاخر انه يجوز ان يتصف
به كما في اعتقاد الظن فان طرفيه يجوز ان يتصف به ونقيضه
هو وجه عدم الظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة
وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى قوله وعدم الاحتمال صفة
لمتعلقه اه يعني ان ضمير الفاعل المستتر يحتمل راجع الى المتعلق
الدال عليه وعدم لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء
وانما لم يكن راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى
المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق
وان كان ما به التمييز اعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى
لاحتماله نقيض نفسه الا ان يتكلف بمثل ما مر او بان المراد ورود
كل منهما بدل الاخر على متعلقه ح يرجع الى احتمالها لمتعلقها
مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه
لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صرح
ح ان المتعلق اعني الشيء يحتمل قوله وصف به التمييز مجازا
وصفا للمتعلق اسم فاعل نقيضه المتعلق اسم مفعول قوله
ثم التمييز اه اعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز
فالمراد ما به التمييز اي الامر الذي بها تميز النفس للشيء لا
المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض
يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصور وهو ظ وذلك

الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلا
اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة
لها لا نقيض لها اصلا بها تميز عما عداها واذا تعلق علمنا
بان العالم حادث حصل اثبات احد الطرفين للاخر بحيث تميزها
عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما ماخوذة من بديهة او من
دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون محتملة فخلاصة
تعريف العلم انه امر قائم بالنفس يوجب لها امرا بها تميز الشيء
عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه
امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس التصور والنفي و
الاثبات بل ما يوجبهما مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة
عندنا بل ما يوجب تلك الصورة الثاني انه يلزم ان لا يكون
التصور والتصديق مسمى العلم لان التصور على ما قالوا هو
الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات الثالث
ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا
التعريف ينكرونه الرابع ان ارادة الصورة من التميز خلاف
الظاهر الخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما
عن الشك اقول ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم
بهذا التعريف يلتزمون ان العلم ليس نفس الصورة والنفي
والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله
بعد استعمال العقل والجواب او الخبر الصادق يستتبع انكشاف
الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا
كتب المحشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها
وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب
الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم يقولونه
وعن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق

والتصديق يسمى العلم ان لا يكون العلم منقسما اليها بالذات
فمسلم ولا خير في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما
اصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق
وباعتبار عدم ايجابه شيء منهما تصور واشار المحشي الى
ذلك بقوله العلم بهذا المعنى ينقسم اه واما ان التصور والتصديق
ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مجموع
الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة والنسبة والمثال
النسبة بالمتخيل في المراد واين هذا من الوجود الذهني فان المراد
بالوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية
وتماثله وعن الرابع بانه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم
السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التميز بمعنى الصورة
والنفي والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد
بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للاخر
وعدم اثبات احدهما للاخر ولذا جعلوا متعلق الطرفين لا ادراك
النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تامل
فان هذا المقام مطارح الاذكياء قوله ومتعلقه الطرفان هكذا
وقع في عبارة السيد في حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر ان المراد
به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له
واما كون متعلقهما نسبة الوقوع واللاوقوع او المجموع فمن
مصطلحات اهل المنطق وبدقائقه والمشايخ يتحاشون عن ذلك
قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم اه جواب سؤال وهو ان العلم
على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد
سبق تحريره قوله فان المعاني ما ليست اه دليل بقوله بناء
على عدم اه يعني ان شمول التعريف لادراك الحواس مبني على
انه لم يقيد بالمعاني بخلاف ما قيد ويقال صفة توجب تمييزا

بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعاني ههنا
ما يقابل الاعيان قوله ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على
ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه كالشيخ
الاشعري ومتابعه ترك تقييد المعاني فدخل فيه الاحساس ومن
لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالفة للماهية بالعلم يحصل بالحواس
زاد قيد المعاني واورد ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر
ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات
المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية من انها فقيدها بها اخرجا
لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية وسمى
ذلك الادراك تخيلا او توهما قوله يرد عليه اه يعني يرد
على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا ان الجزئيات العينية المحسوسة
الحس الظاهر وقد يدرك علما بان مدرك بجميع العوارض اللاحقة
لها بحيث يمتاز عن كل ما عداه بدون حضور موادها عند الحس
كما اذا علم زيد قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن
جميع ما عداه وقد يدرك احساسا بانه يدرك بكيفية اللواحق
والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد
عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس
مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا يدرك الجزئيات المعينة
علما لانه لا يوجب تمييزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة
قوله وغاية ما يتكلف حاصل الجواب ان المدرك بدون
احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار
على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين
لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن الحصر في فرد واحد فلا
يكون ادراكا للجزئي المحسوس قوله بخلاف ادراكه باحضارها
عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوسة قوله والامر

والامر في ادراكه اه يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين
المحسوسة بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا
لغيبوبته عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوسة على وجه جزئي
ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة خصوصية المحل كما في الاحساس
مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر
ادراك واله لملاحظته بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن
ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعاني لانا نقول
بالحواس الباطنة والا لا ينتقض تعريف العلم بها قال المحشي المدقق
المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق
العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته الامر الخارجي وكونه
وسيلة الى معرفة اسمية العلم اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة
ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالي
انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورة عند المدرك
وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هو اله لملاحظة
العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون
مدركا وكانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب
قوله اي تميزها الذي هو الصورة اه يعني ان الكلام بتقدير المضاف
فالتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية
المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا
يرد ان التصور غير المميز اذ هو صفة موجبة له على ما مر والمعتبر في تعريف
العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز لا نقيضه الصفة فلا يصح بناء
ادخال التصور في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح في شرح
الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه لغير الماهية
المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر
تحقيقه قوله ومن ههنا اه اي ومن ورود الاعتراض ظاهر الوارد

نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صح توجب تميز لا يحتمل متعلقا بنقيض تلك الصفة من التصور ح نفس الصورة لما توضح والتميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والانضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور ان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر والظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتميز ومخالف التعريف عند القائلين ما به من باب الاضافة حيث قالوا هو التميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله وقد يجاب اه اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنقيض التصور نقيض لا يكون لتميزه الذي نوجبه نقيض قوله لكنه لا يخفى اه يعني ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور ايس لا دليل عليه الا يرى ان التصديق نقيض للتميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز اورد متلازمة لا يتصور الانفكاك بينها فعدم النقيض واحد منها يستلزم عدم نقيض الاخر اقول ادعاء التلازم ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله قلت اه اعتراض اخر على قوله بناء حاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقايض كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقايضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصور نقيضا يصح شمول العلم للتصورات لكونها غير محتملة فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقايض لها

لها قوله فلو سلم ان للتصور اي التميز التصور طاس قوله قلت اه حاصله ان شمول العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقيض انما يتم في التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة واما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء واما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة فكل يمكن احضاره واحدها يمكن احضاره بالاخر بخلاف ما سلمه على انه لا تعارض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه قوله على ان اه علاوة ان بناء دخول التصورات على انه لا نقايض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي ان يكون لذلك الدخول معنى اخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبنيا بحسب الفرض عدم الاحتمال والفاضل الجلبي في تحريره هذا الكلام ما قد بلغ في نظارة النقد عن المرام وهو زعم انها غاية تحقيق المقام قوله لانه يبطل كثيرا من قواعداه عد قولهم عكس النقيض جعل نقيض اه من قواعد المنطق لا يخفى سماجة لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيض المتساويين متساويان وهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد قوله والتحقيق اه هذا التحقيق مستفاد من السيد سند وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين المتعاندين بالذات اي الامرين اللذين بينهما تعاند بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين شيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اي الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء اخرى فان صور الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا بد للجمع بينهما الا اذا اعتبر سلبهما الى شيء فانه ح يحصل قضيتان متناقضتان

مقابلتا صدقا ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شيء
بل اعتبر جزء معه وان جعل راجعا اليها كما سمعت فبين صدق
وكذبا وكذا الحال في التصورات التقييدية والانتسابية لا يدافع
بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او باعتبارين
المذكورين في العروس فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد
ومفهوم سلبه عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تباين صدقا
وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للاخر بمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق
النقيض للتصورات ايضا قلت فالجواب ان كلا منهما ان لوحظا من
حيث انه امر وارد بطلت بين العلى فبين فالتناقض بينهما اعم من التناقض
في القضايا وان لوحظا من انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك
زيد منسوب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى تناقض القضايا
لان قولك زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان
اليه تاما وجعل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيض بان يكون
المتنافيين الى الامر الذي يكون كل منهما منافيا للاخر لذاته سواء
كان مانع في التحقيق والارتفاع كما في القضايا او مجرد مانع في
المفهوم بانه اذا قس احدهما الى الاخر كان ذلك اسد بعد مما سواه
كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظاهر قوله ومن
ههنا حمل اه من تعميم النقيض بالمعاندين حمل نقيض كل شيء
رفعه ذكر قدس سره في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد
بانه اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى
كلمة النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم
في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم
بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه
والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى
كلامه فعلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بهما

نعم اعني رفعه في نفسه ورفعه عن شيء بالاعتبارين واما في
التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار
صدقها وحملها على شيء وان معنى قولهم نقيض كل شيء رفعه
سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء وانما اعتبر ذلك الشيء
في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء
قال المحشي المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على
نقيض السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شيء يقتضي ان يكون
رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس
كذلك بل هو نقيض لا سلبه انتهى ويمكن الجواب اما عن الاول
فلانه يجوز اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو
لنقيض السلب اعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان
نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع
الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث القضايا الموجه من ان النقيض
عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشيء او لازما مساويا له و
ان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء والاوجه ان يقال
رفع كل شيء نقيضه على ما وقع عبارة السيد في حاشية شرح مختصر
الاصول واما عن الثاني فما عرفت من ان المراد به اذا اعتبر
الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه
على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء الا ان كلا من النقيضين
يتحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه قوله وقول المنطقيين محمول
على المجاز اي قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات
محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما جعل التدافع
بينهما اما في الصدق والكذب او في الصدق فقط على ما عرفت
ولذا عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بالايجاب والسلب
بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى قوله وايضا

متباينان صدقا ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شيء
بل اعتبر جزء منه وان جعل راجعا اليه كانا متنافيين صدقا
وكذبا وكذا الحال في التصورات التقييدية والانشائية لا يدافع
بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او باعتبارين
المذكورين في الفروس فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد
ومفهوم سلبه عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقا
وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للاخر بمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق
النقيض للتصورات ايضا فالجواب ان كلا منهما ان لوحظ من
حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض
في القضايا وان لوحظ من انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك
زيد منسوب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى تناقض القضايا
لان قولك زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان
اليه ثابتا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين
المتنافيين الى الامر الذي يكون كل منهما متنافيا للاخر لذاته سواء
كان مانع في التحقيق والانتفاء كما في القضايا او مجرد تباعد في
المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه
كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظ قوله ومن
ههنا قيل اه من تفسير النقيض بالمتنافيين قيل نقيض كل شيء
رفعه ذكر قدس سره في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد
بانه اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى
كلمة النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم
في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم
بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه
والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى
كلامه فعلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بقسميه

بقسميه اعني رفعه في نفسه ورفعه عن شيء بالاعتبارين واما في
التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار
صدقها وحملها على شيء وان معنى قوله نقيض كل شيء رفعه
سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء ذاته اعتبر ذلك الشيء
في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء
قال المحشي المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على
نقيض السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شيء يقتضي ان يكون
رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس
كذلك بل هو نقيض لا ينافيه انتهى ويمكن الجواب اما عن الاول
فبانه يجوز اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو
لنقيض السلب اعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان
نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع
الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث القضايا الموجهة من ان النقيض
عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشيء او لازما مساويا له و
ان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء والاوجه ان يقال
رفع كل شيء نقيضه على ما وقع عبارة السيد في حاشية شرح مختصر
الاصول واما عن الثاني فبما عرفت من ان المراد به اذا اعتبر
الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه
على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء الا ان كلا قسمي النقيض
يتحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه قوله وقول المنطقيين محمول
على المجاز اي قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات
محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما جعل التدافع
بينهما اما في الصدق والكذب او في الصدق فقط على ما عرفت
ولذا عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بالايجاب والسلب
بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى قوله وايضا

يلزم اه عطف على قوله يبطل كثيرا اه ووجه اخر لبيان وضعف قولهم
انه لا تعارض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تعارض
يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه
لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات
فلا يكون التعريف مانعا قوله واجيب اه هذا ما افاده سيد المحققين
في مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الانسانية المرتسمة من ذلك
الشيخ علم تصوري للانسان اله لملاحظته مطابقا له بحيث لا يحتمل
غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقتها لمعلومها
انما الخطأ في الحكم المقارن لهذه الصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك
المرئي الذي هو الحجر وههنا مشهور وهو مدار المطابقة اما الشيء الذي
ساء منه الصورة او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان
كان المراد الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في التصور التصورية
من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة
من الانسان مثلا قد يكون مطابقة له وقد لا يكون بدونه ملاحظة
الحكم وان كان المراد الثاني يلزم ان لا يتصف بعدم التصديق
بعد المطابقة ايضا او كل صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة
لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن
عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء بان صورة
التصورية والتصديقية كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم
كل صورة واقع في نفس الامر ضرورة انه لا تمانع بين المعلومات
التصورية الا يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات
مع قطع النظر عن فرض العقل انما الممتنع والمفروض وجودها
واوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف
بعدم المطابقة اصلا بخلاف الصورة التصديقية فانه قد يكون
واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث وقد لا يكون كما في قولنا

قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية
والصورة التصديقية قد يكون مطابقة للواقع وقد لا يكون الا يرى
انا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا بان هذه
الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية والتصديقية
مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا
رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه لذلك الحكم
فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية
والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلوم فيه وهو ثبوت
تلك الصورة للحجر فالحاصل ان الصورة التصديقية يتصف بالمطابقة
وعدم المطابقة لا في نفس الامر والصورة التصورية وانما هو
متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق قوله وانما الخطأ في الحكم
اي انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان صورة
الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة
صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكما مطابقا لما في نفس الامر
واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا وهو هذا معنى
تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة
له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة لذلك
المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل يمكن الحكم
والالزام اليه لانه انما يلزم اليه لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك
الملكة حكما صريحا المتفق اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه
من التصورات والرجوع الى الوجه ان يكذب ذلك قوله ويرد عليه انه
فرق اه حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان
موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه
حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسانية عين العلم بالانسان الذي
هو وجهه لكن الفرق بالبيان معنى العلم بالوجه وهو ان يحصل في الذهن

صورة يكون آلة لملاحظة ذلك الوجه والوجه معلوم والحاصل
في الذهن عن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون
ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه
والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه في ذلك المثال المذكور
اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه
ليس بمطابق والحق في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح
والصورة الانسانية آلة لملاحظته اجيب بانه ان اراد بالمتصور
هو الشبح انه متصور من حيث الحجر به فهو باطل بالضرورة اذ الصورة
المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون
الحجر متصورا به وان اراد به متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية
ولا خطأ تلك الصورة اذ هو مطابق لتصوره وانما الخطأ في ان هذه
الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من افراد
الانسان نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع
حجر فحصل في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه الانسان فربما
يتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ويجعله عنوانا بناء على
ذلك الاعتقاد ويحكم على ذلك بانه قابل العلم والفهم مثلا فالمحكوم
عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا
الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه
اعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه
وقد يقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان
الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه
وهو ههنا العلم بالشيء من حيث مفهوم الانسان ولا شك ان علم
الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا
الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية
موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل واللاشيء كلي وامثال ذلك

ذلك انتهى وحاصله ان بعد حصول صورة الانسان من الشبح
واعتقاده انه انسان يحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه
لا بد ان يكون معلوما هو الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوما
الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو
علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث
انه انسان لانه ح يكون المعلوم هو الانسان ههنا وبين علم لذلك
الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه انسان و
اندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالوجه
بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول
صورة الانسان من الشبح واعتقاده انه انسان لاجل اشتباه الحال
على الحس بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان يجعل الوصف
المذكور عنوانا ويحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع
بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على
ما هو التحقيق والحجر المذكور وان كان حجرا بحسب الاعتقاد فيجوز
ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو
حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقده انه
متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون
التصور مطابقا لمتصوره الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك
يكون المحكوم هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد
وبان ذلك الحجر انسان الذي هو باشر من عدم امتياز الحس
بين الامور المشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما سلمنا
ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه
ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك
الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفسه ولا يخفى
انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة

بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجيء في بحث الرؤية و
الصورة الانسانية ليست بمطابقة لها لان الوجه الاخص
لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع تسليمه في نفسه غير مفيد لان عدم
المطابقة متحققة قوله اي ذاته كاف اه فسر قوله لذاته بهذا
اشارة الى انه ليس المراد بان علمه لذاته انه عرض على ذاته الانكشاف
والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة
والفلاسفة ثم عدم الكفاية بعلوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم
وتعلقه المستفاد من قول الشارح لان السبب من الاسباب اشارة
الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مقتضي
لانه لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا اندفع المناقشة التي اوردها
بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل مناقشة
اذ التعلق نسبة موقوفة على المنسوب وهو العالم والمعلوم ههنا
لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مقتض
اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب
مقتض وان كان يحتاج الى متعلق قوله اختيار للشق الاخير وهو
ان المراد السبب المقتضي في الجملة قوله اي في لا يفتقر اليه انما قال
ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك مما يفضي اليه وهو
المسائل الشرعية التي سمي عليها السعادة الدنيوية والاخروية قوله
يعني ان اه رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن
العقل كحواس البهائم سببا للعلم فانه مسلم على ان النفس اه اتفق
المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة
وان نسبة الادراك الى حواسها نسبة القطع الى السكين واختلفوا
في ان صورة الجزئيات المادية مرتسم فيها او في الدماغ فذهب
جماعة الى ان النفس مرتسم فيها صور الكليات والمرتسم فيها صور
الجزئيات المادية وانما ارتسامها في الدماغ بناء على انها بسيطة

بسيطة مجردة وتكتسبها بالصورة الجزئية سائر ساطتها فادراك
النفس للجزئيات ارتسامها في الدماغ وليس هناك ارتسام اذ الذات
في الادراك وارتسام الحواس في النفس الناطقة على ما توهم وذهب
جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس الناطقة
لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة
الدماغ وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب
ان الحواس طرف لذلك الارتسام مثلا ما لم يتوجه البصر بذات
الجزئي المبصر ولم يرتسم فيها صورته مرادا فحين ارتسم
وهذا هو الحق لمن ذهب الى الاول اسبق الحواس الباطنة ضرورة
انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة من حس مشترك
وعد المحسوسة المرتسمة عنها من خيال ومن ذهب الى الثاني عداها
قوله وعلى ان الواحد اه او على تقدير تسليم ان الواحد لا يعد
الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزم القول بالحواس
الباطنة لان وجود الآثار المتعلقة من اجتماع صور المحسوسات
وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي ان يكون لكل منها مصدرا
غير نفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة
واما على تقدير بطلانها فيجوز ان يكون النفس الناطقة عند الملك
الآثار المتعلقة فلا حاجة الى اثباتها قوله فيه اشارة اي في قوله
سلمنا فان لم نسلم ان العلم الى والادراك سيعدم القاطع
وان كان اللائق بتحقيق في صورة النقاطع ايضا اذ المناسب
ح ان يقول سلمنا طعانك فسنادي بان الى اليمين بدون ذكر الافتراق
كما لا يخفى اعلم انه بين في التشريح انه قد يسد من جانبي مقدم الدماغ
من بحث محل اسم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا و
صار تجويفهما واحدا ثم يبتعدان الى ان انفصلتا بالعين وذلك
التجويف الذي في المقدم اودع فيه القوة الباصرة وسمي مجمع النور

واختلفوا في ان اتصالها بطريق التقاطع بدون الانعطاف
بان ينصف القضيب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى
فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما
الى جانب الاخر او بطريق التلاقي والانعطاف كهيئة الدالين
اللذين يحدث كل منهما متصل بمحدب الاخر فيتصل الايمن بالعين
اليمنى والايسر بالعين اليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره
الشارح في شرح المقاصد قوله لا يقال الحركة اه حاصله ان الحركة من
الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى
المكان والمتكلمون انكروا الاعراض النسبية وقالوا انها امور
اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف يدرك بالحس
او الادراك الحسي فرع الوجود الخارجي قال الفاضل المحشي وفيه بحث
لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية
مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية
لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله
لا نقول اه يعني ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية
لكنهم اعترفوا بوجود الحركة او قد اتفقوا على وجود الاين منها
وسموها بالكون وقسموه الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة
او حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية لا حقيقة
نوعه مسبوقا بكون اخر وغير مسبوق ونحو امكان تخلل بالت
بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف قوله
ولزوم النسبة اه يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين
والاينين بها لا ينافي ان يكون الحركة المتفقة بها محسوسا لجواز
اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات
العمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم محسوسة ومن

ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه حسه ظاهر ومقتضى عقله
وقال بعضهم انها غير محسوسة فانها لا تشاهد الا المتحرك والساكن
والمجتمعين والمتفرقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فلا ويجعل الحركات من قبيل المبصرات بها يصح على
احد المذهبين قوله وما يقال له اه قائله مولانا صلاح الدين
الرومي ان ما يقال في توجيه قوله والحركات لدفع الاعتراض
المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة تحصل بعد مشاهدة الجسم
في المكانين ادراك الحركة لان انفسها مشاهدة فليس شيء ذلك
الشيء المدرك محسوسا والا لزم لان ادراك الشيء كالحركة مثلا
بواسطة احساس اخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء
المدرك محسوسا والا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل
بعد مشاهدة الاعمى ادراك عماه مع انه نفي صرف فضلا عن ان
يكون محسوسا والضمير في قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين
او الى الكون المذكور في ضمن الكونين واما قوله في اللمس لا يدرك
الحس فمن تتمة ما يقال ودفع الاعتراض يرد عليه وهو ان
يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون الحركة ملموسة
ايضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من يمس شيئا
متحركا مغمضا عينيه ادراك حركته ولذا ذهب الجبائي الى ان الحركة
والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع ان
اللمس لا يدرك الحس في مكان والا يقدر على بيان كيفية تمكنه
بل يدرك وصوله الى اللمس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد
الحركة التي هي الكون في مكانين بخلاف البصر فانه يدرك الحركة
في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين
ولا يخفى انه ليس بشيء لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم
المتحرك امر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم في مكان او لا

فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول اى لا يحصل ادراك
الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير للحس ان لا يكون سببا لادراكه
لادراكه او للعقل وفى بعض النسخ والحس يدرك فى مكان اه ح يكون
بيانا بقوله ادراك العقل منه الحركة يعنى انما قلنا ادراك العقل اذ
الحس لا يدرك كون الجسم فى مكان فلا يدرك الحس الحركة التى
هى الكون المخصوص فعلى هذا قوله فى مكان على حذف المضاف اى
لا يدرك كون الجسم فى مكان والضمير فى قوله ومثله راجع الى
الشئ يعنى الشئ المدرك بواسطة احساس الاخر لا يعد محسوسا
كما يعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله اه كما بين فى
علم المعانى من ان تقديم جعله الباحر يفيد الاختصاص قال المحشى
المدقق المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع
كل حاسة لها بها لا بغيرها لا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك
بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظ لكنهما مثلا زمان ظ
قوله اى مركب تام اه يعنى ليس المراد من الكلام على ما هو مستعمل
فى الانام والمتبادر عند الخواص والعوام على ما يتكلم به بل هو مصطلح
النحاة اعنى ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب
التقييدى خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبة خارج تطابقه تلك
النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبة خارج و
هو اتصاف زيد بالفاضلية فى نفس الامر او عدمه قد يطابقه وقد
لا يطابقه وكان الفاضل الحفى ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب
الوصفى وغيره فلا معنى لانتقاضه ولعمرك ان بعض الظن اثم
قيل لا حاجة الى نفس الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدى
بقوله نسبة اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبنى على ان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضى الشارح قوله على وجه ذلك
المعنى يلتبس بذلك الوجه اى فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعبر

المعبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين
اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفى بان هذا ليس بذاك مع قطع النظر
عما فى الذهن من النسبة لانه وان يكون بينهما نسبة ثبوتية
او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن والاخبار عن
تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة فى حد ذاته من الثبوت والانتفاء
صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب قوله وهو الاوفق اذ المخبر به
فى الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول اى عبارة عن الاثبات
اى كونه مثبتة او منفية بمعنى المصدر المبنى للمفعول اذ هو الذى
يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعنى لا يشترط فيه واشتراط
الخمس مذهب القاضى الباقلانى وهو يقول ينبغى ان يحصل التواتر
بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة فى شهود الزنا لعدم حصول
اليقين بشهادتهم ويوجد هو فى الخمسة واعترض عليه بان التزكية
فى الخمسة ايضا واجبة فعلم انه ليس كما زعم قوله او اثنى عشر
قال سيد المحققين بعد ونقباء المبعوثة من بنى اسرائيل على ما قال
الله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ احكام
دين موسى وشهرتها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد
واشتراط العشرين لقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا واشتراط اربعين لقوله تعالى
يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وادعى ان المؤمنين
كانوا اربعين والنبى مامور بسر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط
سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا اه وفى
اكثر نسخ التلويح او سبعين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول
لم يقل به احد بل طالعه وقوع العلم غير شبهة اى طالعه
كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا
قال بعض الفضلاء انت خبير بان الاطلاع على ان عقيبه مما لا يحتمل

النقيض لا حالا ولا مآلا دون حرط القتاد انتهى ولا يخفى
عليك اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا
ثبوت له في نفس الامر مع تباين اذانهم وارطابهم مستحيل عقلا
بمعنى ان الحكم بحكم حكما قطعيا بانهم لم يواطؤا على الكذب وان ما اتفق
عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز
العقل عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا
بوجوده مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا
بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان
العقلي تأمل كذا في التلويح قوله قيل عليه اه يعني ان للتواتر مدخلا
في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم
موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان العلم
دليل بلوغه حد التواتر يدل على انه موقوف على العلم وانه دور
حاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفسه العلم بان الحاصل عقيبه
علم مسبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف
نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على
التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر وفيه انه يلزم
على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق
بانه علم ليس كذلك لانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن
الجواب بان العلم اذا كان حاصل الطريق الاحضار والتوجه الى
معلوم بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلا في الذهن
ولا يكون حاجة الى احضار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان
العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر
انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا
لم يكن حاصلا بطريق الاحضار فانه لا بد من ملاحظته حتى
يحصل العلم بالعلم قوله وهكذا حال كل معلوم اه فان نفس العلة

العلة يفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الحقيقية
بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم
تحقق العلة وانما قيد العلة بالحقيقية لانه لو كانت العلة ظاهرة
يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان
والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت
ظاهرة او حقيقية واستفادته من وجه اخر لا ينافيه قوله فان قلت اه
حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم عن شبهة يدل على بلوغه
حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبداهة
وخبر الرسول وغير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة
فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب اخر لا بسبب التواتر فلا يكون
دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة اه وههنا انتفاء سائر
العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل لعلة غير التواتر
كذا نقل عنه قوله تأمل وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز
المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموصلة له متحققة من ان يكون
وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه
قوله وقع في التلويح اه يعني ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود
بقتل عيسى عم فتواتره مم ههنا واما خبر النصارى فوجه كلامه
بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة
المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود والنصارى اه فلا
تدافع لكنه احتيج الى عطف قوله واليهود بتأييد دين موسى الى
تخلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اضافة المصدر الى
الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى
لانه يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل
عبارة من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمحل في هذه
العبارة لانه مخالف للقضية على زعم الموجه قوله لكن بعض النصارى

يعني ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول
لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الا
الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على
النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث لان اشتراك
النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار
عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف
هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض مع اليهود في اخبار القتل ثم المؤكد
في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت
بالتواتر فانه خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم بل لم يبلغ عدد
المخبرين اه بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى وزعموا انهم قتلوه
كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة
فالمخبرون يبلغون حد التواتر في طبقة الاولى على ان اخبارهم انما
كان عن شبهة كما اخبر تعالى عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه
لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم يكن عن شبهة
لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن محسوس لا شبهة لهم
فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم
مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر
ان يكون عن امر ينافي نفس الامر مستفاد منه تامل قوله ومزقوا اليهود
اه قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم مزقوا التورية
وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق منها الا شرذمة فالمخبرون
لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت نصر
ملكا قبل البعثة قابضا لمشارق الارض ومغاربها سمي بذلك
لانه وجد لفظا عند صنم مسمى بذلك قوله وبالجملة اي مجمل كلام الشارح
وخلاصة قوله عدد المخبرين على ما توهم قوله فيه اشارة اه في اتيان
لفظ رسا سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة الافراد

الافراد بحالة الاجتماع ليس كلها متحققا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن
لكن بهذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور وان السؤال
المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم و
الجواب منع لمقدمة دليله اعني قوله وضم الظن الى الظن يوجب
اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نم ذلك
لانه موقوف على ان يكون منع الاجتماع فيما يكون مع الانفراد
وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ما ههنا كذلك قوله
والتحقيق اه اي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي
قوة المسبب والخبر مسبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد
المخبرين قوي الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد
به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محل لامتناع التواتر وان اراد به
الاجتماع الاسباب الناقصة فلا نم انه يوجب قوة المسبب بل يوجب
نفسه والجواب ان كل واحدة من الاخبار المتعددة يوجب للاعتقاد
والاعتقاد المستفاد من خبر واحد مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر
واحد مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر اخر لتفاوتهما زمانا
ويحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث
لا ينفي احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر قوله واما وهم الكذب
جواب سؤال كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع انهما
كل خبر للتكذيب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان
بطرفي الخبر فلا يحصل قوة المسبب المفضي الى العلم اصلا فاجاب
بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما
الخبر فموجبه الصدق فان قولنا زيد قائم يدل ثبوت القيام لزيد
ضرورة انه موضوع له لكنه لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن
الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل
ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا من هذا يخرج الجواب

من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل قوله لتبليغ الاحكام
قال المحقق الدواني هذا لا يشمل لمن اوحي اليه لكماله في نفسه
من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن
نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف هو اعتبار المغايرة
الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نم انه غير مبعوث الى
الخلق على ما نقل انه قال ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق
على دين الخليل عم غيري والمراد بالاحكام انسب الخبرية و
الحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التي هي رأس الاحكام
ورئيسها قوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين وقع لما قيل من
انه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير
دين موسى كيوشع وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين
بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى
غيرهم هذا خلاصة ما نقل عنه من انه اورد على ظاهر التعريف
النقض بنقض الانبياء كيوشع امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث
للتبليغ لانه حصل فمن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم
اخرين انتهى وحاصله ان التبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ
الاول اليهم قوله وهو بهذا المعنى اه هذا ما اختاره الشارح حيث قال
في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام وكذا
الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه اه فانه يفهم عنه
انه غير مرضي عنده قوله لكن الجمهور اه اعلم انهم قد اختلف في الفرق
بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل الرسول
نبي وكل نبي رسول لا فرق الا بحث المفهوم فانه من حيث انه قال
الله تعالى انا ارسلنا وما في معناه سمي بالرسول ومن حيث انه انباء
للخلق من الاحكام سمي بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب
الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب او شريعة

او شريعة متجددة بخلاف النبي كما نبه المحشي وهذا مذهب اهل
السنة وقال بعضهم ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان او ملك
مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان قوله يؤيده قوله
اه وجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول
مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مباينا
لتحققهما في بعض المواد كما قال تعالى في حق كل من موسى واسمعيل
وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم لان نفي احد المتساويين
وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الاخر والاخص فلم يحتج الى ذكر
النبي بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون
بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى
تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفيه الا يرى ان تحقق
الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله
واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي
قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان
رسولا نبيا ولاجل هذا قال المحشي يؤيده دون يدل عليه قوله
وقد دل الحديث عليه اه تأييد ثان لكون النبي اعم روي انه عم سئل
عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل وكم الرسول
قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي قوله فاشترط
اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط
في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام و
بالنسبة في المنام قوله والكتب مائة اه روي انه عم سئل كم انزل الله
من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى
شيث خمسون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى ادريس ثلثون
صحيفة وعلى عيسى وموسى وداود ومحمد التورية والانجيل
والزبور والفرقان قوله اللهم الا ان يكتفي هذا ما ذكره السيد

في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب
سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه
ضعف اولا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه ولذا ذكر اللهم
قوله ان يقال اه اي يمكن الجواب عن الاعتراض مع اشتراط
النزول بانه يجوز ان ينكر نزول الكتب كما يكرر نزول الفاتحة
فانه نزل مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا سمي بالسبع المثاني لكن
فيه ايضا ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف في المرويات قوله
وتخصيص بعض الصحف جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول منكرا
على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء
على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب انا لا نم صحة الرواية
وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه اولا واشترط
بعضهم عطف على قوله فاشترط بعضهم يعني اشترط بعضهم الشرع
الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي
فانه قد يكون لتقرير شريعة من قبله قوله ورد الاستاد بان اسمعيل عم
كان من الرسول كما قال الله تعالى في حقه وكان رسولا نبيا مع انه
لا شرع جديد له لان انبياء ابراهيم عم كانوا على شريعته
كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا
يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد
ابراهيم عم كانوا على شريعته فينحصر الخبر الصادق في نوعيه اه اذ لو
خص الرسول يكون خبرا نبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول قوله
وتغير الحصر بالنسبة اه فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر
في المتواتر وخبر الرسول لكن ينافي هذا التخصيص تعميم الخلق
في قوله واسباب العلم للخلق ثلثة قوله قيل عليه يدخل المتنبي اه
حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعي النبوة
وليس بنبي فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد اظهار

اظهار صدق مدعي النبوة والاولى ان يقول فيه خارق المتنبي ليدخل
فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق مدعاه بلا مباشرة
الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق
مدعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادي من الله تعالى لان
الخارق فعل الله بخلقه لاظهار صدق النبي فلو اظهر على يد الكاذب
يكون تصديق للكاذب وهو مح على الله فظهور الخارق على وفق المدعى
على يد الكاذب المتنبي مح وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من ان
الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله بلا واسطة
لان التصديق كما ليس من قبله فخلقه على يد الصادق اظهارا
لصدقه ولا خلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه
تعالى لا كما زعم الفاضل الحلبي من انه مبني على ان جميع الممكنات صادق
بارادته تعالى من غير واسطة فان تم تم وانما قيدنا الكاذب بكونه
في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد العالم لا يوجب
تصديق الكاذب لان افعاله يكذب لمقاله ويرد عليه الارهاص
ظاهرا والاهانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبي
على خلاف مدعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس
بممتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه ادعى الاعور
فصار عينه الصحيحة عوراء فلا بد من قيد على وفق ما ادعاه الا
ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل
غيره تعالى او لانه شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى وح لا يرد شيء
مما ذكره قوله ولا نقض بالفرضيات يعني ان جواز ظهور الخارق
على يد المتنبي لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق
المادة والا لامكنه ان يقال يمكن ان يكون انسان ليس بناطق فيه
رد على تعريفه الحيوان الناطق قوله وايضا اظهاره يعني فرض ظهور
الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف لقوله قصد به

اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق في مادة
المسيء فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا يقع
الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما امران خارقان
للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما
اظهار الصدق دون الاخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار
المعجزة وهو امتياز المتنبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان
يقدر الله تعالى على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا
يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قال الحلبي
من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان
معرفة النبوة وهو لا يحصل فان ادعى النبوة واظهر على يده الخارق
ولا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة
على التقرير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور
لانا لا نسلم بان هذه الخارق معجزة فيتوقف على العلم بان تلك الدعوى
صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة وانما يتوقف على العلم بانه
بالمعجزة اتيان مثله عند التحدي تامل قوله الحق اي الحق في الجواب
ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على
خصائص الاشياء كالمقناطيس والكهربا ليس امرا خارقا للعادة
فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر
لم يعهد ظهور مثله وههنا ليس كذلك لان من باشر الاسباب
المخصوصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة وما قيل من انه
لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقرير فمدفوع بما مر من انه
لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله لا يدخل المباشرة الاسباب
فيه بخلقه على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه
مدخلا لمباشرة بخلقه على يد كل من باشره عادة قال الفاضل المحشي
والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا يكون

لا يكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا شرط
في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورة بل
يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة
او لا والا لزم ان يكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه
على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة
للبشر بقي شيء وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق
الذي يظهر على يد المسيء بدون مباشرة الاسباب فلا بد من
الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعى
النبوة ولذا اهمل القوم هذا الجواب الاول لا انهم لم يتفطنوا
لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المسيء
مطلق الخارق الذي يظهر على يده مجازا فان قيل اه انتقاض
لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج كرامات الاولياء لعدم قصد
اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان القصد
من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق
وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامة
بمتابعته وما قيل في الجواب من ان ليس المراد بقصد اظهار الصدق
ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله ليست
معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان
كرامة الولي يدل على صدقه ويكشف به صدقه ففيه انه لو كان
ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه لما اشترطوا
في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة يعلم انه تصديق
له فتامل قوله قد عدوا الارهاصات جمع ارهاص وهو الخارق الذي
يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه باسا بقاعدة النبوة
من ارهصت الحائط اذا اسسته قوله على سبيل النسبة متعلق
بالكرامات اي نسبة ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد المسيء

يجب ان يعمهما بناء على ان الملفوظ من موارد المعرف كالمعقول
ولا يرد ايضا ما قيل ان الاولى ان يقال بدل التعريف المعرف
ما يعم وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي
فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان
لان احمق المحشي ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم
اللفظي والعقلي بل المق بيان تعميمه كيف يصح قلت اه حاصله
ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العام وليس المق
من التلفظ الا احضار تلك التعقل في الذهن فالملحوظ
المستلزم ههنا هو المعنى الا انه ح قال الالفاظ فيصدق عليه
انه مؤلف يستلزم لذاته قولا اخر بمعنى انه كلما تلفظ به العام
بالوضع لزم المطلوب جرى عليه ما في الباب ان يكون الاستلزام
بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم
المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول
لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل
بمقدمة اجنبية او ليس تعقل الملحوظ الا تعقل معانيه فليس
ههنا قياس ملفوظ يستلزم المعقول المستلزم للمدلول حتى
يلزم ما ذكرتم فتامل هذا في القول الاول اي هذا التعميم
والشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور
في اول التعريف الذي هو دليل واما لفظ القول المذكور في
اخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول او لا يجب
تلفظ المدلول ولا يلزم من تلفظ المدلول والاظهر ان يقال
هذا في المؤلف واما في القول فيختص بالمعقول سدا والحق ان
اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل
في الحقيقة اعني المعقول هذا الحصر مبني اه اي الحصر
المستفاد من تعريف المبتدا بلام الجنس هو ان الدليل مقصور

مقصور على المفرد كالعالم مبني على ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو
وسط مستلزم للمحال المطلوب اثبات المحكوم عليه وترتيب مقدمتين
احديهما من الوسط والمحكوم عليه والثاني من الوسط والحال المط
اثباته ويحصل منهما المط الخبري واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم
النظر في احواله وفي نفسه على ما هو الظ فلا يصح الحصر اذ يلزم ح ان
يكون المقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب ايضا دليلا لانه يمكن
ان يتوصل بالنظر الى نفس تلك المقدمات بان يترتب ترتيبا صحيحا
مستجمعا شرائط الانتاج الى المط الخبري واما المقدمات الماخوذة
مع الترتيب فلا يصدق عليها التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا
حققه السيد في حاشية شرح مختصر العضدي وشرح المواقف وبما
ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الحلبي في حل قوله حتى يلزم كون
المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا قوله حتى يلزم كون اه متعلق
بالمنفي لا للنفي قوله لكن لا يخفى انه خلاف الظ اه يعني لا يخفى ان كون
المراد من النظر فيه النظر في احواله فقط خلاف الظ او الظ
العموم بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر من النظر فيه وخلاف
الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره و
على التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة
المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره الشه واجيب بان الحصر في قوله
هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث
وكل حادث فله صانع فالحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو
العالم اي ليس مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعني
المقدمات الماخوذة مع الترتيب فلا ينافي تقسيم الدليل على
التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير الموخوذة
مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية

على ان يراد النظر فيه بعم النظر في نفسه فلا يصح مع الحصر الاضافي
اذ يلزم ان يكون لا مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع
دليل على وجود الصانع على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان
يكون المقدمات الماخوذة مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم
مسلم فهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات الماخوذة
مع الترتيب تامل وللفاضل الحلبي ههنا مقال لا يعبا به قال الفاضل
المحشي الحصر ههنا اضافي بالنسبة الى المقدمات الماخوذة مع الترتيب
اعتبر في الترتيب امكان التوصل والامكان في المقدمات الماخوذة
مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على
تقدير ان يكون المراد بالامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم
التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا
والاشاعرة ينكرونه قوله المراد بالعلم التصديق يعني ان العلم من
الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد ههنا التصديق بالقرينة
الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق
الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين
المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف
المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية الى لوازمها
البينة فانها يستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك
اندفع ما قاله الفاضل الحلبي من ان مثل هذا الاعتبار لا يلتفت اليه
في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص
كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساوات وفيه من الفساد ما لا يخفى
فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس
ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تامل ثم المراد
بالتصديق اما التعيين او يشمل الظن بناء على انهم قد يخصون
الدليل بالبرهان وقد يجعلونها شاملا للاشارة ايضا قوله ويلزمه

ويلزمه الخ عطف على قوله اي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك
العلم الاخير حاصلا فيه بان يكون علة له بطريق جري العادة او
التوليد او الاعداد فخرج القضية المستلزمة علمها للعلم بقضية
اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة
منها سواء كانت بديهية او كسبية وانما وصف القضية
الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم بها
حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة او
بالنظر ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة
فان كل قضيتين فرضا يستلزم العلم بهما العلم باحدهما من غير ان
يكون علة لها فهي خارجان ايضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة
لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين او اللزوم ههنا
انما هو بين المعلومين بحيث الصدق لا بين العلمين لانا نعقل
القضية مع الغفلة عن عكسها قال المحشي فيه بحث اذا راينا شخصا
اسود شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سوده وشكله ثم
نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا راينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا
بمقاومته الاسد ثم نحكم بشجاعته وامثال ذلك لا يعد ولا يحصى
ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلا
من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا ان
يعتبر قيد النظر فيه على ما يذكر في قوله اللهم الا ان يراد اه انتهى
اقول العلم بما في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية
الاولى فقط بل بانضمام قضية اخرى وهو كل اسود موجود وكل من
يقاوم الاسد فهو شجاع حتى لو فرض عدم العلم بها لم يحصل العلم
بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله
وايضا يرد عليه اه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم
خروجها مط قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل اه يعني وان اندفع الا

النفوس مذكورة عن التعريف بما ذكر وبذلك يصح جعل ما عدا
الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندرج واللزوم بين علم
المقدمات على عرفه اشكال الاول وبين النتيجة وان كان بين
المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لما بينا وهو ظا
وغير بين لا ما معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور لطرفين
كافيا في الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم
واللزوم فيها والا لامتنع تحقق العلم بدون العلم بنتائجها
كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه القائمة والحاصل ان
اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم سواء كان اوضح من الملزوم
او اخفى فالبين بالمعنى الاعم ظاهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى
غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء
يعني الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود حتى ابطلا او لو
لم يستدعي غير البين وجود اللزوم لما كان فيما هذا اللازم والجواب
عن البعض المذكور ان بعض كبرى الاندراج شرط الانتاج في
كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد بعض كبرى الاندراج ولا
شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق
الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة
وهو الاول لما ذكره السيد في حاشية شرح المختصر العضدي ان
حقيقة الدليل وسط مستلزم للحد حاصل للمحكوم عليه ووجد في
موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك
ان كلا وجهيه منحصر ان في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال
الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من
غير انفكاك بين العلمين قوله يرد عليه اه يعني يرد على هذا التعريف
وكذا السابق اعني مؤلف من قضيتين اه اشعر غير ما تقدم له
بعد قطعا على المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس

الحدس وهو ان يجد الحادي المرسي في الذهن فينتقل منه الى المطلوب
مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه فكر كتعين الاوسط
من المطلوب الى الحادي الغير المرسي ثم منها مرسيه الى المطلوب
اللهم الا ان يراد اه ح الانتقال من النظر فيه لانه عبارة عن الامر
المذكور بين والتاء سه مفقوده في الحدس والغاء قال اللهم اشارة
الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره والقرينة على تخصيصه
وجعل العرف قرينة على تخصيص العرف غير مفقود مع انه يقع
قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا
لكن بقي شيء وهو ان الانسب بالبيان ان يذكر المحشي اولا ان
المراد باللزوم من امر كونه ناشيا اه ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق
لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم وليخرج الملزوم التصوري
والتصديقية بالنسبة الى اللوازم بعد بعد وقد قوله فبالثاني اوفق
اه لان لزوم العلم شيء اخر من ان يتوقف على امر انما هو المقدمات
مع الترتيب دون الحضور والمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب
قوله يمكن بطسعه اه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف
الاول على ما يشعر به ايراد صيغة التفعيل بان يقال المراد باللزوم
اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله مستلزم
لمطلوبه الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين
طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم
العلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك اه حاصله انه
على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا
لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم ح على ذلك التقدير
شامل للمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة
او مترتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الله من ان المراد
بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا

التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريفين
ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات
المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين انما قال في باب التعريفات
لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام
حكم على الخاص قوله وتخصيصه مثل الاول اه جواب سؤال مقدر
بان يقال المراد به يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد
من اللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه ح لا يصدق
على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف
مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على
ارادة اللزوم بشرط النظر فان التخصيص بالنظر في احواله فهو
تكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام قوله والصواب تعميم
الاول اه يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر
النظر في نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد و
المقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون خلاف الظاهر والاصطلاح
ايضا ولذا حكم الشارح بان التعميم صواب قوله ويرد ان الخارق اه المقصود
من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اي يريد الشارح من قوله
تصديقا له الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي
اظهره الله على يده قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق
الذي لم يقصد فيه اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد امثاله
فانه لم يقصد به صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان قاله من الحدوث
والاحتياج يكذب بمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره
في الاعتقادية وكالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا
لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد اهانته فان قيل من اين
نعلم ان قصد به التصديق ام لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر امر
خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة على انه قصد به اظهار

اظهار التصديق فاذا قصد شيء من ذلك بان لا يكون خارقا
او لا يكون موافقا او لا يكون على يد مدعي النبوة على انه لم يقصد
به التصديق قوله اذ لو جاز كذبه اه هكذا ذكره السيد الشريف
في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب
عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم
فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله الى الخلائق اذ لو
جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال
دلالة المعجزة وهو مح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما
يدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام النافية
والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم
في الاحكام النافية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل
المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان
الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية
وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز
العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال
دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لم ينقلب
ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه
عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم
العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جوز وقوعه بدلها مناف
لها على ما بين في محله او نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من
ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب
ممتنع غير مقدور الله تعالى وان لم نعلم وجه استحالته قوله هذا في
الامور التبليغية يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان
خبره موجب للعلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول
سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم والوجه في ايجاب

خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالدلالة القطعية ان
النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لانه ذنب قوله قيل عليه اه
قائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول
من انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال الخبر يحتاج في افادته الى
الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق
اما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول
فايجاب العلم بديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع
قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول
يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين
بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلمه ما به صرح ولم يلاحظ بهذا الوجه
فانه يحتاج اليه قوله واجيب اه حاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة
فرع العلم بثبوت الرسالة فهو موقوف على الاستدلال بانه ادعى
الرسالة واظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو رسول فيتوقف خبره
صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطة لان الخبر في كونه موقوف
على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف
على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على
ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال
لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة
استدلاليا قال المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس
استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لم شاهد المعجزة على
ما ذكر في شرح المواقف انا ندعي ظهور المعجزة بعد علمنا بالصدق
وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام
انما يدل على ان العلم بافادته ضروري عادي كون افادة الدليل
معلوم بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا و
العجب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول

الرسول هل هي عادية او غير عادية وهو يؤكد الاستفادة من
الدليل فكيف زعم منه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة قوله والكل
غلط اي السؤال والجواب غلط لان تصور المحشي بالرسالة
لا يحصل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب
يتوقف صدق المخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه
بلا واسطة وذلك لانه مع تصور ان مخبر هذا رسول وان هذا الخبر
خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ منه مقدمة اخرى اعني
كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في
دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر
استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر الرسول وكل
ما هو خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر اه بيان لمنشاء
غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر
صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالي
محتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان
انه من بلغه الرسول من الله الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى
التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق ويجعل صدقه بديهيا
ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار
عنوان اخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين
فغلطا الا ترى ان تصور خبره عم بان عذاب القبر حق من حيث انه
خبر بدون ملاحظة انه مبلغ له مفيد العلم الاستدلالي وموقوف
على استحضار تلك المقدمتين ومن حيث انه خبر من بلغه الرسول وهو
حقيقة خبر الله تعالى المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا
والمفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل ان قوله
تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا مسلم وذلك لان تصور
مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان

ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا
كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان
الرسالة في الصورتين كانت مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة
هي منشأ البداهة على ما ذكره اقول ان اراد تصور المخبر بانه رسول
سواء كان في هذا الخبر ولا يميز تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو مسلم
لجواز ان تصور المخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر
بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر
يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما
حكم بعد جعله صدقه الخبر بديهيا على التقدير الاول فتأمل قوله
لكن الكلام مح استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز
ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى
الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له
مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا
من غير احتياج الى الترتيب المذكور مح يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان
ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا مح يكون السؤال والجواب صحيحا
وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته اي من
حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او غيره يدل على
ذلك قوله وهو ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي
ما بلغه الرسول يوجب اه ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي
محتاج الى استحضار تلك المقدمتين على ما مر مح لا معنى للاعتراض
بان خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور قوله
ونظيره اه يعني ان نظر ما ذكر من ان اختلاف عنوان الخبر يؤثر في جعل
صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع
قطع النظر عن الاوصاف العارضة له وانتسب له الحدوث فيقال العالم
حادث يكون ثبوت الحدوث محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير

التغير ويقال المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى
الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن يجب اختلاف الحال في
البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من
ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي مسلم اذ لا بد فيه من ملاحظة
الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى
بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشيء منشأه قلة التدبر
نعم يرد عليه انه انما يكون لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس
كذلك بل يحتاج الى اثباته ان ما ثبت قد امتنع التغير عليه لكن المناقشة
ليست من ذات المحصلين قوله هذا المعنى اه يعني ان النقض بمعنى
عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظ المتبادر منه عدم
الاحتمال حالا ومآلا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد النقض
على هذا المعنى لغوا لا فائدة في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم
اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي ايضا يشمل
الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام
لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة عليه اصلا لانه ليس المراد بالعموم
عموم الكلي بجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس
داخلا في الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقول
هذا المعنى يعرف فيه الثبات قوله اللهم الا ان يراد اه الا ان يحمل
على خلاف الظ مراد لعدم احتمال النقيض في نفسه بان يكون نقيضه
ممكنا في ذاته مخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان نقيضها محتمل
في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه
بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم لعدمه في الحال فيخرج الظن و
لا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المآل فيخرج به
تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال
بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال

النقيض هو عدم العقلي لا ما يعمه والامكان الذاتي على ما مر
في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات
لاحتمال نقائضها في انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه
لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند
العلم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير
تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال
ولا مرية بدل عليه وبما ذكرنا ظهر ان ما قاله المحشي من انه ليس
في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى اليقين في
اللغة زوال الشك على ما ذكره في الصحاح وهذا معنى عدم احتمال النقيض
عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الا
الادراك مشابه ذلك الادراك في المعنى ساو منه انه كذلك
في الحال مع قطع النظر عن بيانه في الحال فلا بد من ذكر الثبات ليظهر
انه لا يزول بتشكيك المشكك في الحال في غاية البعد لان منشأ
البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم الاحتمال بحسب
عدمه في نفس الامر عند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر
المذكور لا بد له من دليل قوله فالاولى اه اي الاولى ان يفسر التيقن
بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل
وتقليد المخطئ وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو
تقليد المصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف
فالاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال
فيخرج الظن والثبات لعدم الاحتمال في الحال ان لا يزول بتشكيك
المشكك ولا لعدم الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله
بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه
لعدم مطابقته الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال
فالاولى اشارة الى ان له وجه صحة وهو ان يقال المق المبالغة في افادة

في افادة خبر الرسول التيقن اخراجا عن العلم الخاص به عن معرض التقليد
فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال المحشي فيه بحث لانه ان اراد بالجزم الا
المطابق في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه
فجوابكم جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق مطابق
في الحال لا في المآل وما ذكر من لغويته ذكر الثبات فمنشأه عدم التدبر
فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمآل وليس بثابت وهذا
اظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع عليه من
وجه النظر فقال ما هو جوابكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله
يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد والمطابق الخ يدل على ان
مق المط من قوله والعلم الثابت اه ان العلم الحاصل من خبر الرسول
علم بمعنى اليقين ولا يخفى على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت
مستدركا لان قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه اذ يفهم
منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواه
وانما قلنا ان قوله فهو علم اه يدل على ذلك لانه اورد الفاء
الدال على انه قد لكنه لما قبله اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول
مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون علما
بمعنى الاعتقاد والمطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا
لكان جهلا الخ اي وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا
او ظنا فلا يكون مساويا للعلم الضروري في التيقن او تقليدا فلا
يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في ان المق من قوله العلم الثابت
اه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما في الاعتذار عن هذا
الاعتراض ان يقال ان الوجه من قوله والعلم الخ دفع ايهام حمل
العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه
وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله بمعنى
مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل

من الادلة العقلية لا يفيد الا الظن كان مؤيدا للارادة واما
ما قاله الفاضل الحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي
محمول على التعريف المذكور اعني صفة يتجلى به المذكور وهو شامل
لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس شيء
لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح كما مر ولو سلم فانا
نصحح حمل العلم في قوله يوجب العلم ح على تقدير ان يكون العلم في
قوله واسباب العلم المسببية ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو بط
والالم يحصر الاسباب في الثلثة وايضا يجب التصريح في الخواص
والخبر المتواتر والعقل مانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا
سائر العلوم النظرية ح يعني ويرد على تقدير حمل قول المص على المعنى
الذي ذكره الشه اذ لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر
فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن
ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال الدلائل النقلية لا تفيد اليقين قوله
والاقرب ان اه يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص
من قوله والعلم الثابت اه انه كما ان اليقين والبات في العلم الحاصل
في غاية القوة والكمال كذلك السعي والبات في العلم الحاصل بخبر الرسول
ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأي
المص لانه يقول بالتفاوت بين السعي والبات في العاوت كما سيجيء
في بحث الايمان اقول رأي المص نفي الزيادة والنقص عن
السعي لا نفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف
بين السعي بديهي الا يرى ان تصديق بالشرعيات كتصديق
النبي عامل صالح ليس في كلام الشه ما يدل على ان له يحمل كلام المص
على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق او لا يعتقد
انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم
في قوله والعلم الثابت اه بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام

للمقام اقول هذا التوجيه في غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة
الى تفسير العلم ههنا او قد صرح في قوله واسباب العلم ثلثة انه لا يطلق
العلم عنده الا على السعي واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير
وهذا ظاهر واضح وتركه في قوله يوجب العلم الضروري وبوجب العلم
الاستدلالي مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب
ح ذكر مفصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى لاشعار
المشعر بذلك لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة ح في شرح ذكر
قوله والا لكان جهلا قوله وكانه اشارة اه يعني ان قوله المعنى
العلم الثابت ح اشارة الى ان الادلة العقلية مستندة الى الوحي
لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما ان ليس لمدخل
في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف
العلوم العقلية الحاصلة بمجرد الظن فانه قد يساعده الوهم اذ
الوهم له استيلاء على جميع الامور وتصرف في المعقولات ايضا فيحكم
احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية حاصلة عن ساعده المذكور
على الحلي هذا مخالف لما تقرر في الاصول او الادلة النقلية طلبا
للاحتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مقصود التلفظ
بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى اليقين شيء
من ذلك سبيل اقول مراد نا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم
الذي هو في غاية السعي انه بعد ان تحصل العلم بوجه
دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد السعي بجميع الامور
شيء لها مدخل في دلالتها بعد العلم الذي هو اقوى من العلم الحاصل
بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه والسعي بوجه دلالتها يحصل في بعض
المواضع كما ذكر في شرح المواقف تأمل قوله والا فقد الحديث من
مشهور ح صل كلام الشه ظ في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره
في شرح المقاصد وهو رحمه ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر

الا بعد تصحيح النقل عن هو وفق منه انتهى ذكره الكافي حتى صار
كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الاحاد
الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل
بموجبه وبرد ما ذكره السيد في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح
من سئل عن امثال المتواتر في الاحاديث اعياه طلبه وحديث
من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه مثالا لذلك
فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع لسطر عياض يعني
انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر
عن الدلائل يخرج الخبر المقرون ويبقى الخبر الرسول داخلا مع كون كل
واحد منهما امرا خارجا عن الخبر موجب لصدقه لان الوجه في افادة
الخبر الصادق سمة للعلم استفادة معظم المعلومات الدسمة منه ولا
فالخبر ليس سببا للعلم بل المعتبر العقل والخبر طريق له على ما مر في وجه
الحصر والخبر الذي مع الذي لخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة
فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كذلك يخرج منه ذلك الخبر المقرون
اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدسمة فكلا وجه لادخاله فيه
وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وقد يوجد
يعني قد تبين من وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل ان القرائن
ينفك عن الخبر وينتفي مع انتفاء الخبر كما اذا كان تحقق تسارع
القوم الى دار زيد مع عدم قدومه لخلاف الدلائل فانه لا ينفك
عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على
تحقق الخبر بنسبة الى جميع الاوقات والازمان فلا يكون الخبر
المقرون مفيدا فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون
عن وجه الاعتبار في الخبر الصادق لخلاف الدلائل فانها دالة على
الحقيقة في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر
المدلول مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال الحشي في توجيه قوله

بوجه قوله قد ينفك عن الخبر ان تقدم زيد عند تسارع قومه
يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا تقدم تسارع قومه لا يفيد العلم
كون الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فانه دليل خبر
الرسول يلزمه لا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل
ما هذا شانه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه
القرينة ولا ينفك اصلا والخبر المذكور لم يكن مقارنا قوله
وليس كذلك يعني ليس الامر كما قال الموجه اذا اراد بالقرينة ههنا
ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها
على ما يدل عليه قول الشه مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لمعنى
بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدالة لا ينفك
عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الحشي اي ليس هذا التوجيه
صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وصريحه هذا يلزمه
بل ينفك عنه في بعض المواد وفي بعض الاشخاص وفي بعض
الازمان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معتدا ومن اسباب العلم
اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم ضرورة عند المحققين
ومنشأه حصول العلم عقيبه لاجراء قرب اجراء خلق الله
العلم عقيبه وقرب اجراء لا خلق الله فلا يكون افادته بالدليل
والقرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وصريحه
ينفك عنه وما ذكرنا اندفع ما قيل بقي اشكال قوي وهو ان الخبر
المتواتر ايضا لا يفيد مع قطع النظر عن قرائن الخبرين وعدم
امكان تواطئهم على الكذب وهذا يتفاوت عدد الخبرين في
التواتر بحسب المقامات وبعدم يفيد العلم في مقام دون اخر
فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان من شأنه
العلم ليس ملاحظة احوال الخبرين والقرائن الدالة على صدقهم
بل اجلا عظام من غير دخل للقرائن والاحوال قرب اجراء خلق الله

عقيبه في مقام ولا يخلق بعده في مقام اخر بعده من مخبر ناش للحال
والمقام فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القراين
دون الدلائل هو ان القراين ليست مما يمكن ان يضبط لا اجمالا و
لا تفصيلا اما اجمالا فظ واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها
باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك
اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القراين بان يعتبر القراين المفيدة
للتيقن بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة
اليه فقال ايضا ان المراد بالقراين في قوله مع النظر عن القراين وما يعم
الدليل والقرينة فالمراد خبر يكون سببا للعلم وكونه خبرا مع قطع النظر
عن الامور الخارجية عنه من الدلائل والقران وخبر الرسول انما يفيد
العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال
بنفس الخبر انما يكون بالنظر في احواله كما في العلم بالنسبة الى الصانع فيكون
نسبة الخبر هو كونه خبر الرسول بخلاف القران فانها امور خارجة
عن الخبر تامل انتهى اقول وجه التامل انه على هذا يدخل الخبر
المقرون ايضا في الخبر الصادق ان يصدق عليه انه انما يفيد العلم
بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال
بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك اي لان خبر
اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند
العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه
خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبديهة من غير نظر وفي خبر
الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عم لا تجتمع امتي على
الضلالة وفي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
لهم الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الخ وفيه انه اذا كان خبر
اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت
المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال

انه يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم الضروري
وما في حكمه قوله حاصل الجواب اه يعني خلاصة الجواب ان حصر خبر
الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه
لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان
مق الشه من ادخال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الا
الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادتها في
حكمها سواء بين كيفية على ما قرره او على طريق اخر بان يرجع خبر
الاجماع الى خبر الرسول فانه بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع
ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مقيدا بالنسبة الى عامة الخلق
بالنسبة الى الخواص الذي يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل قوله
ان قلت هذا اه قد سبق في وجه حصر اسباب العلم في الثلث
اي العقل ليست اله غير المدرك حيث قال السبب ان كان من
الخارج فهو الخبر والا فان كان الة غير المدرك فهو الحواس والا
وان لم يكن الة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على
انه الة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في ان
المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة
ان قوة الشيء ليس عينه قوله قلت ح حاصل الجواب انا لا نم انه
يفهم من التعريف ان العقل اله للنفس فان المفهوم منه ان العقل
قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشيء
لا يسمى الة له اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار
الة لاحراقه بل انما يطلق الالة على الامر الذي هو مغاير للفاعل
وواسطة في وصول اثره الى منفعله واما اطلاق الالة على العلوم
الالية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي
والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الالية ليكون تلك العلوم
واسطة في وصول اثرها اليها لكن بقي ان اطلاق الالية على العقل

بمعنى القوة شايع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث
الاهلية من راكبيره وانه ح يكون ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا
اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة
فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فان الظاهر من عبارة الشارح
ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وانما
نفي الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك
فانه سلطان القوى الدراكة لمكانه المدرك ونظيره قولهم القدرة
صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض الفضلاء ولا يخ عن
تعسف قوله واما حمل الغير على المصطلح واما الجواب عن السؤال
المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو
ما يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان
نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس
لان وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد
عن الفهم اذ المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا
في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى
المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات المحدثة فمغايرة
لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم الاخر بان يعدم الصفة
وينفي الموصوف على ما سيجيء بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل هو
مع النفس كذلك قوله هذا هو النفس بعينها اذ هو الذي يدرك
الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك الا
الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح
في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا يدرك به اللهم الا ان
يقال بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله
وكيلا كفى ذلك ان تقرأ قوله على صيغة المعلوم ويكون مسندا
الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية

للتعدية فيكون المعنى جوهر ينكشف به الغائبات بالوسائط الخ
واعلم ان الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على
القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد المتعلق بالجسم تعلق
التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عم اول ما خلق الله العقل
وان حال نفوسنا بالقياس اليه حال ابصارنا بالاضافة الى الشمس
فكما ان اضافة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافة نوره
يدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا للعقل
بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس بمراد ههنا لان الكلام
في العقل الذي هو كنه صفات المكلف وسبب حصول علمه قوله
والعرف واللغة على مغايرتهما ح يعني ان العرف واللغة يدلان
على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه اقول
هذا انما يتم ان لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل
على القوى المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده
من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على
قوتها كما يدل عليه قوله عم اول ما خلق الله العقل فقيل له
اقبل وقيل الحديث والا فالاولى ان يقال انما اورد الشارح بقيل
اشارة الى ان هذا المعنى غير مراد ههنا لانه سببا للعلم قوله عدم
تقييده يعني عدم تقييد العلم بالضروري او الاستدلالي او نحوهما
بان يقول تقييد العلم الالهيات او في معرفة الصانع مع اتيانه
معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع
انواعه فاندفع ما قاله المحشي من ان تقييده اشارة الى الاطلاق
لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم
هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون
الثاني قوله ففيه رد لفرق المخالفين فتخصيص الشارح السمنية
وبعض الفلاسفة فاصر الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا

والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة
لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط و
الخامسة لافادته في معرفة الله فقط قوله هذا دليل بعض الفلاسفة
يعني ان المراد بقوله بناء على اكثر الخلاف ح كثرته في الالهيات فهو
دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في
المواقف وليس دليلا للسمنية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات
من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل يختص بما عداهما اذ لا
كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم
قوله لان هذا نسبة ح لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم
بحسب الظاهر هذه من مسائل النظر الالهيات بقوله لان هذا نسبة
عدم المعلومية ح ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة
حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر
فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر
لما كثر الاختلاف وتناقض الاراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم
مثله نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم في الالهيات فتناقض
والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر
مما لا يرضى سماعه الاذان الكريمة قوله لكن يرد اه ح على هذا الجواب
انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا معنى يرد
من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الخ قوله على ما نقل الامام
من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته اليقين
فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرا هذا يفيد الظن بان النظر
لا يفيد اليقين في الالهيات الا العلم بها حتى تناقض قوله يرد ح حاصله
انا لا نم انه لو افاد لم يكن فاسدا لجواز ان يكون مفيدا لالزام
الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر يفيد العلم
عنده بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية اعني المركبة من المقدمات المسلمة

المسلمة عند الخصم شايعة في الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم
صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به قوله هذا انما ينفي العلم
اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل اه وحاصله ان هذا الشبهة
لا يستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان
النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر
مفيدا لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا
ان يكون نظريا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون
كون النظر مفيدا حاصلا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا
في نفسه والمدعى الثاني قوله لكن القائل بنفسها اه اشارة الى دفع
الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا
اذ مقصوده الاستدلال وانما يترتب على العلم ولانه لا يمكن
دعوى شيء بدون العلم والمنكر ينكرهما معا اي يدعي كون
النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس
الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء
العلم يستدعي المنكر وخلاصته انا لا نم ان يدعي المنكر نفي نفس
الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم
بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض ما
ادعى المنكر الا ان يدعي الظن دون العلم قوله اثبات افادة النظر
يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة
النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص في اثبات
القضية الكلية اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص
موقوف على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني
كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية
بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفسه
افادة العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال اه حاصل

هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص
ولا نم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان الحكم
به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا
انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم بافادته الا ترى انا نحصل
كثيرا من النتائج مما لا نعلم الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة
للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص
استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم
بكونه مفيدا ولا خلل في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته
لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يصرح حاصل تزييفه
ان العلم بان النظر مفيد مما يستفاد من العلم بذلك النظر
والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته
فيعود المحذور لان النتيجة لازم للدليل والعلم باللازم انما
يلزم من العلم باللزوم والعلم متحقق الملزوم ولذا شرط
الشيخ للانتاج النقض لكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط
لتحقق العلم بكيفية افادته وما ذكرت من انا نحصل كثيرا من
العلم بالنظر صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل
على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو
لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي
توقف الشيء على نفسه ح يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي
وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من
الجانبين ههنا بل المراد لازمه اعني توقف الشيء على نفسه اذ هو
اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء
يعني قوله دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح
مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته والحال
ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف

موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد
من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا
النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل
الدور معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لا نم ان العلم افادة
النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع
مستفادا من الاصل بجعله الكبرى للصغرى السهلة الحصول
انما تدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان
العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه لجواز
ان يحصل بوجه اخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اثبتنا
الكلية للنظر المخصوص فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ظاهر فلذا
حمل المحشي على المعنى المجازي قوله حاصله انا نثبت الكلية النظرية
الخ يعني لا نم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات
الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا اذ
المثبت افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية العاملة ان كل
نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية العاملة بان هذا النظر من
حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص
من حيث ذاته من غير ان يكون معبرا بعنوان النظر حتى لو فرض
انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون
الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم اثبات تلك
الكلية بالقضية الشخصية اثباته الحكم بافادته النظر المخصوص
من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من
حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا
اذ لا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت له وهذا خلاصة الجواب
واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث
اخذه بعنوان شخصيته ضروريا وبعنوان كليته نظريا فلا دخل

في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والحق منه دفع ما يورد من
ان هذه القضية الشخصية لا يكون ضرورية لدخولها في تلك
الكلية فيكون نظرية ثابتة بافادة نظر اخر لها ويتكلم فيه
ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل
الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا اخذ موضوعها من
حيث ذاتها مع قطع النظر عن كونه نظريا وهي بهذا الاعتبار مثبتة
على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ
موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظريا وهي بهذا الاعتبار
مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في
ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان
فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود
موجود بديهي قوله والاولى اه يعني ان قوله باول التوجه يدل
على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج
الى التفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فان نفس
البداهة مناف لاخره فالاولى بان يقال ما لا يحتاج الى سبب
اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب من الاسباب
سوى التوجه وانما قال الاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد
بالتفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر اخر
من فكر او احساس او تجربة قوله وجعله تفسيرا اه يعني
جعل قوله من غير احتياج الى التفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه
فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم
منه ظاهرا بل ان يحتاج الى التفكر والترتيب لا يلائمه تقرير
الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون بمباشرة
الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من
غير تفكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون

ان يكون حصوله بالحدس والتجربة خارج عن المقصود كل ذلك
مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار واقول هذا
مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات
والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه
المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات او انضمام حدس والتجربة او
ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل
في ما ثبت بالعقل وانما لا يلائم تقرير الشارح لانه يلائم ما قرره
البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون
مباشرة الاسباب يعني ان المباشرة ليس مستقلا في حصوله
كما لا يخفى قوله الظاهر من عبارة المص يعني ان الظاهر من مجموع
عبارة المص وتقرير الشارح حيث ذكر المص الضروري في مقابلة
الاكتسابي المفسر بما ذكر ومعناه ان لا يكون حصوله بمباشرة
الاسباب وهو الموعود بقوله وسنعرفه ويرد على ما هو الظاهر
من ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى
المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور
الطرفين المقدور لكونه كسبا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون
مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد ما لا يكون تحصيله
مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله
بمباشرة الاسباب بطرف النظر في الاستدلاليات وتقليب
الحدقة والاصغاء في الحدسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان
يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور
والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم الخ عطف على
قوله ان المثال المذكور اي يرد على ما هو الظاهر انه يلزم
على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون
مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من

من التجربيات والحدسيات متروك البيان انه منه العلم
الثابت بالعقل على ما صرح الشه في وجه حصر الاسباب ضرورة
انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على
الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي
من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر
ضعف ما قال الفاضل الحلبي من انا لا نم ان الحدسيات والتجربيات
متروكة في البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون
بمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس
وتكرار المشاهدة مدخلا فيه على ما بين في محله لان
الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه
قول المص وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان
الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب
فتامل ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في
الضروري لان حصولها وان كان بواسطة بالحدس والتجربة
لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلقها
غير منهم بتفاصيلها على ما مر وجه حصر الاسباب ولذا
جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان لاستفادة الحس
والتجربة مدخل فيها قوله والاولى الخ يعني ان المراد
بالبديهيات عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه
بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات
والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها
ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين
وانما قال والاولى اشارة الى ان
ما ذكره الشه ايضا صحيح ولعل وجهه ما
ما سناه قوله كلمة ما عبارة الخ يعني ان المراد العلم الحاصل

قوله كلمة ما عبارة الخ يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري
اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما نعم الحاصل وما
من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب
فانه وان كان يصدق عليه انه من شانه الحصول وليس تحصيله
مقدورا للبشر على ما هو مذهب اهل الحق من ان العلم بحقيقته تعالى
ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه كم تجر عادته تعالى
بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا ان حقيقته ليس بحاصل
بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على
مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يات بشيء
لان القائل بامتناع العلم بحقيقته الحكماء ونبذ المتاخرون والمعرفون
بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر
في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس
بحاصل لا يجوز لا سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول
اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من ان
الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب
تمييزا وينكشف به مح فغير ظ لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة
وغير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على من شانه الحصول
مسامحة شايعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك
الابهام واما ان حقيقة علم الواجب ليس من شانه الحصول فهو
مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في
شرح المواقف قوله لكن يرد عليه الخ يعني ان شارح المواقف عرف
الضروري بما عرفه الشه وادرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج
بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا
يحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر
مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها

مع الاحساس من امور اخر بنظر العقل في الغير بسبب تلك
الامور في بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة
لنا اذ لا يعلم بتفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل
الاحساس ولا كيفية حصولها ولو كانت مقدورة لنا لكانت معا
معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا
وليس لامر اخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ان يكون ههنا امور
يتوقف عليها حصول الحرم ولا يعلم بها مفصلة مخالف بصريح
العقل والا لكان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة
على امور لا نعلمها فيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة اوردت
في هذا المقام تركناها صونا عن الحالة الحرام قوله وجوابه ان الله
الخ حاصله ان من ادرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون
القدرة مستقلة في حصوله والكسبي بما يكون القدرة مستقلة فيه
فيدخل الحسيات في الضروري لتوقفها على امور غير مقدورة كما
مر من ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في
حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي
لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة
في الحصول خلاف المذهب وان النظر قد يتوقف على مبادي
ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على
المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة
يعني ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس
كذلك اعني الغائي ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف
عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور
قوله وجه التناقض الخ حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا
للكسبي ثم جعل قسما من قسم اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كونه
قسيما من قسم وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان

ان الضروري ليس بكسبي وفهم من الثاني انه اكتسابي وحاصل
الدفع منع لزوم ما ذكر للمقابلة بين القسم والقسم قوله وليست
الخ يعني ان دفع التناقض فرع تخيله وههنا بتخييل التناقض وان
جعل الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم
لو كان المفهوم من عبارة المدابة ان الحاصل بنظر العقل منقسم
الى الضروري والاكتسابي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه
قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا
بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل
بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله في العبد بلا توسط احد
اختياره وصرف اسبابه الى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف
الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة لاسباب المباشرة
وغيرها الحقيقة في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر من
قوله واسبابه اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها
الى ثلثة ثم قسم الحاصل بالسبب الحاصر منها وهو نظر العقل
اي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي وبدا شك
انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل
من اسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به حاصلا بسبب
مباشر ليكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه
فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون
على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وبعض
احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة
للعبد ويكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات
التي هي الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل هي حاصلة
بالقصد والاختيار فيما حصل منه بدون المباشرة يكون اضطراريا
وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين

او لا هذا نهاية تحرير كلام المحشي قوله ولو سلم فيجوز الخ اي ولو
سلم ان المقسم هو اسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم
والصور التي حصلت الاقسام بسببها عموم من وجه فيجوز ان
يكون نظرا بالعقل الذي هو اعم بقيد السبب المباشر حصل قسم منه
اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات
وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبر
الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم
بالضروري والاستدلالي في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري
يحصل باول التوجه الخ ثم العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل
الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلا في
الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا اندفع ما قيل
لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف
ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقول الحيوان اما
ابيض او اسود الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان اسود
لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموما من وجه
لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الا يرى
ان الابيض الذي هو قيد لحصل تقسيم الحيوان اعم من
الحيوان وهذا القدر يكفينا كما لا يخفى قوله نعم يرد على التقسيم
اه يعني ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر
لكن لا لسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل
انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح
حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لخروج
الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حاصلتان بنظر العقل
وليست بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه
لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتيا

احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى جعل قوله من غير
احتياج الى تفكر تفسيرا لاول التوجه فيحصل للضروري معنى
اخر وهو ما حصل بدون فكر فالباعث على حمل الضروري
على معنى اخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة
الحصر وانما لم يحصل التفكر في قوله من غير احتياج الى سبب
من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة
في الاستدلالي ولم يحصل للضروري معنى ثان لان تمثيله
للضروري الحاصل باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يابى
عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين
المقدور وبما حررنا ان ما قال الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام
اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة
كانت داخلة في الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة
الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي
فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح
بعيد عن المق المراحل اذ ليس المق ان الضروري بالمعنى الاول شامل
للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان
ما ذكره الشارح من ان في حمل الضروريات على المعنى الثاني دفع التناقض
ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر
واين هذا من ذلك واعلم ان مقصود المحشي من قوله وليت شعري
كيف يحل التناقض من ان من يلاحظ عبارة البداية لا يحل التناقض
الذي يقتضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه ايهام التناقض
لكن يرتفع بادنى تامل قوله فيحتاج الى دفعه الخ يعني لو كان الالتفات
من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر
الاسباب العامة في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في
دفع التناقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو ليس لهم غرض

متعلق بتفاصيلها ولو كان الحاكم في جميع مقاصد العقل او وجوده في
العقل وان كان باستعانة من الحدس والتجربة والوجدان والالهام
لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم
الاسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكر قوله
الا ان تخصص الصحة اه لان الالهام ليس من اسباب المعرفة لفساد
الشيء ايضا والتخصيص توهم كونه من اسبابها قوله وجوابه انه
خلاف الظ لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض
قوله وفيه استدراك لانه يكفي ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء
قبل المعرفة يشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق
فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله وايهام خلاف المق لان
الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت
وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة
ايهام خلاف المق قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع
ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان
الصدق والكذب فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة
الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي
بقوله وجوابه يرد عليه فان حمله على المعنى المطابقي خلاف المتبادر
وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة معنى العلم يكون المطابقة
معتبرة في مفهومه وايهام خلاف المق قوله كلمة كان ههنا غير
مرضية لانه قد جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق
على غير اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم
احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة با
بالظن فتأمل وجه التأمل ان عبارة المص لا يدل عليه صريحا والعلم
قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على ما يشعر به قوله
فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي اه حيث عمم التعريف اولا وخصصه

خصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلثة قرينة صحيحة
على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون
والالهام الاحاد والرؤيا جلية يجوز ان يكون الحصر للاسباب المفيدة
للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كان قوله اشارة الى
وجه التسمية اي انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية
والمناسبة فان العلم مشتق من العلم والعلم بمعنى العلامة لما يعلم
به كالخاتم لما حكم به ثم غلب على ما سوى الله تعالى من الموجودات
لانه لما يعلم به الصانع قوله وليس من التعريف اي ليس جزءا من
التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل
الغير على المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا
بدونه والمشهور جزء منه بناء على حمل الغير على المعنى اللغوي واخر
اخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظن ان المشهور
اولا لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم
يلزم استدراك قوله عن الموجودات اذ الغير المصطلح لا يطلق
الا على الموجود قوله يقال اشارة الخ يعني لما كان تعريف العالم
بما ذكر موهما بخلاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق
العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص
اطلاقه على المجموع وحيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات
بيانا للموصول ازالة بقوله عالم الاجسام فان في اثبات الامثلة
من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فح معنى قوله
من الموجودات من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل
واحد من الاجناس اشارة الى انه اسم موضوع للقدر المشترك
بينها اي بين جميع الاجناس اعني كونه ما سوى الله تعالى فان
القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل
وكذا حصل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بمواضع

عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس
يجوز اطلاقه على كل واحد منها وعلى كل اطلاق الكل على جزئياته
كاطلاق الانسان على كل زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله لانه
اسم للكل عطف على قوله للقدر المشترك اى فيه اشارة الى انه
ليس اسما للمجموع والا لما يصح جمعه فى قوله العالمين والقول بالاشتراك
بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية
اليه قال الشه فى شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما
للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى فان
قيل عبارة المص صريحة فى ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع
اجزائه دون جزئياته ففى تفسير كلام المص بما ذكر مرارة
قلت لا نم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث ففيه
كلية معناه وكل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع
اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس مع حدوث
الاجزاء التى تركب منها فى الخارج ومعنى تركبه منها فى الخارج
تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من
الجدران والسقف فهو ابلغ فى الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء
فى توجيه عبارة المتن وجوه تركنا مخافة الاطناب وما ذكرناه
قرب الى الفهم والصواب قوله والمشهور ان الصورة النوعية
اه المقصود من هذا دفع ما يتجه من انه كان على الشه ان يقول
وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة
الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة
نوعية لا تتقدر الا بامور خارجة عنها من لونها فلكية او
عنصرية او نارية او هوائية قديمة بحسب توارد افرادها
الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن
طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية صورة جنسية متحققة

متحققة فى العناصر بانواعها المقتضية للاثار المختلفة قديمة
بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها
بطريق الكون والفساد بان تخلع الهواء صورته وتلبس
الصورة النارية وبالعكس حتى جوز ان يكون نوع النار
بسبب الحركات الفلكية من نوع الهواء ولا يجوز خلوها
عن طبيعتها الجسمية وحاصل الدفع ان المشهور وان كانت
الصورة النوعية قديمة بالحس لكنه يشكل ببقاء صورة الا
الاسطقسات اى العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم
منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها العناصر فى
امزجة المواليد الثلثة اعنى المعادن والنباتات والحيوانات
القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها
فى امزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق
بكثرتها وهى قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردها الشخصية
من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصورة النوعية
المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم يكن
المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة
بالحس وتجويز حدوث النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب
الكون والفساد فى الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشه
ترك ذكر الحس وقال ان الصورة مطلقا قديمة بالنوع ميلا
الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع الاضافى
اعنى المندرج تحت الاخر فيصدق على الصور النوعية ويكون
موافقا للمشهور قوله قيده بالاضافة اى قيد القيام باضافته
الى العين او الممكن احترازا عن قيام الواجب بذاته فان معناه
استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب
قوله ثم لا يخفى اه يعنى ان تعريف قيام العين بالذات مصدق

على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب
من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق
انه متحيز بنفسه غير مانع تحيزه لتحيز شيء اخر مع عدم صدق
المعرف اعني قيام العين عليه او المشهور انه ليس بعين فكيف
يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع
ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة
في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما
هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم لو قرر عبارة
المحشي بانه يتحقق في الصورة المفروضة يعني القيام بالذات
فيكون عينا مع انه ليس بعين فيكون المق ابطال انحصار
التقسيم وليس كذلك بل موجودة انه يصدق عليه تعريف
قيام العين بالذات وهو ليس بعين وح لا فائدة في اعتبار
الوحدة النوعية في المقسم كما لا يخفى وانما قال والمشهور لان
بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة
التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون
الهيئة معلومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون
جزءا للموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز
بنفسه ان لا يكون في عروض التحيز له واسطة والتحيز لذلك
المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينقض
تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز
بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه قوله اي ليس امر
اخر الخ اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض
في الموضوع ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسره
السيد السند في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشياء
الخمسة والشه فسره بانه يكون وجود العرض في نفسه هو

وجوده في موضوعه وقيامه به يعني انه ليس وجود امر اخر
غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود
الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز
امر اخر ولذا علل امتناع الاشتغال به ورده السيد بانه ليس
شيء او يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل
الفاء يصحح المغايرة بالذات وايضا لو كان ثبوت الشيء في نفسه
مغايرا لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون
الثاني فان التناقض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته
للسواد واذا كانا امكانان متغايرين فكيف يصح الممكنان اعني
الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشرح محمولة على التسامح
كالمشهور والمقصود اتحادهما في الاشارة الحسية تأمل قوله
بمعنى البعد المفروض الخ يعني ليس المراد بالطول والعمق والعرض
هو المتعارف اعني الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة
بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان
تأليف الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا
المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على منتقاهما فيحصل
مثلث جوهري من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض
اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله رد بان التقاطع
اه يعني اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط التماسه
لحصوله باربعة بان يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء
الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع
على الجزء الذي قام بجنب الثالث فيحصل العمق بان يتألف
مثلا اجزاء اب فيحصل الطول وقام بحيث ب ج فيحصل
العرض وقام د على ب فيحصل العمق فههنا ثلثة ابعاد
واحدها من اب والثاني من ب ج والثالث من ب د

ومتفاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما وبما ذكرناه
ظهر لك اختلاف عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفيق
لقوله ثالث ولا شك ان مقام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع
وانما يحصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة اج د فالاوجه
وفوقه رابع اي فوق احد الثلاثة رابع كذا في شرح المواقف اللهم الا
ان يقال انه صفة لاحدها بحذف الموصول اي الذي يقوم عليه
رابع او يقال ان احدها لعدم تعينه في حكم النكرة فيصح وقوع
الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الحلبي في حاشية المطول
ان حمله كثيرا بادية في قولنا فلان كثير يؤديه صفة لفلان
اما بتقدير الموصول او بان علم الحس في حكم النكرة ثم ان بقاء
الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت
متحيزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد
الجوهر ملتقى لم يكن صلع الزاوية حطاء من الواجب ان يكون
كذلك كذا افاده بعض الافاضل قوله وان كان لفظيا راجعا
الخ الحق من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم
مخالفة لما في المواقف ووقع ما قيل من ان حاصل ما ذكره
الشه بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم
ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظي
يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح ط
بان يكون لفظ الجسم في الاصطلاح موضوعا للمركب من
حرسن وفي اصطلاح موضوعا للمركب من ثلثة وفي اصطلاح
للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح وان كان نزاعا
لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق
التركيب من ثلثة او ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى
الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع

نزاع في اطلاق الجسم بحسب العرف واللغة فالمنافاة بين كلاميهما
قوله اي مطابقا للواقع اه يعني الانقسام العرضي وهو فرض
شيء غير شيء بحسب العقل كليا والانقسام الوهمي فرض شيء
غير شيء بحسب الوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض بان لا يقدر
على استحضار ما يفرضه لصغره اولانه لا يقدر على احاطة ما
لا يتناهى والفرض العقلي يعم الكليات المشتملة على الصغر والكبر
والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق
الطوسي وبعض لم يعرف بينهما لكن المادة لا في عبارة الشه
صريح في العرف ووجه امتناع الانقسام الوهمي انه لصغره
لا يدرك الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع
الانقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره
بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما
اذا تصور الانسان بوجه الحادث فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان
يتصور المحالات والممتنعات لكن غير مطابق لنفس الامر
وهذا معنى قوله اي مطابق للواقع والا فللعقل فرض كل شيء يعني
ان المراد لعدم امتناعه فرضا الفرضية المطابقة لما في
نفس الامر لا مطلق تصور العقل منه شيئا غير شيء لانه
غير ممتنع في شيء من الاشياء او للعقل فرض كل شيء اذ
تصوره عدم نفعه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء
انه لا خفاء في ان هذه الكلية في جزء المسح اذ لا يمكن فرض
اشتراك الحرفي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض منه ممتنع كما
بين في موضعه لان الفرض الممتنع في الحرف بمعنى التصور
العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة
العقل وتصوره اعني غير ممتنع في شيء من الاشياء على ما
حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشه على معنى التصور العقلي

لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابق فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز
اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورا هي ممتنعين ولعل الشه
تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله وان امكن دفعه الخ
اي امكن دفع منع لحصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات
ونحوها بان المق بالتقسيم والحصر المعنى الذي يثبت وجوده
والمجردات ونحوها لم يثبت وجودها عندنا فهي خارجة عن
المقسم قوله لا يقال احتمال جزء يعني لا نم ان المق حصر ما ثبت
وجوده اذ لو كان كذلك لنفي احتمال ان يكون جزءا من اجزاء
العالم اعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي
الغرض المقصود اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع
اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا ان
نفي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور
على ما سيجيء انما يدل على حدوث ما له كون في الحيز والمجردات
لا احياز لها فلا يدل على حدوثها وما قاله المحشي من ان هذا
الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول
مع الجواب اللذين ذكرهما الشه مما سياتي بقوله وههنا
ابحاث الاول فليس شيء الا ان الاعتراض الذي ذكره الشه
منع لصغرى الدليل اعني العالم اما اعراض او اجسام او جواهر
بانا لا نم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا اذ الجواب اثبات المقدمة
المم بان المق حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم
والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال اه اعتراض
على هذا الجواب بانا لا نم ان المق حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي
غرض المق فهذا الاعتراض الجواب متاخر عنه بمرتبة كما يشهد
به الفطرة السليمة قال الحلي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال
ان وجود الجواهر المجردة ثابت لكن وجود اجزاء لا يتجزى ثابت

ثابت بالدلايل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما
مستمرا لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء به ينافي غرض المقصود
انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان
خلاصة الدليل على ما سيجيء ان كل ما له كون في الجزء فهو محل
الحركة والسكون وكل ما هو كذلك فهو حادث ولا شك ان
وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون حادثا البتة فلا
معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا وجود جوهر
مركب اه اعتراض على قول الشه ولم يقل وهو الجوهر احترازا
عن ورود المنع الخ بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما
مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال حصر المق المركب
في الجسم مم لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين
فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم
قوله لانا نقول الخ هذا جواب عن الاعتراض الاول
يعني ليس غرض المقدم قوله والعالم بجميع اجزائه محدث الاجزاء
مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المق من اثبات الصانع
وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم
حدوث المحتمل اعني المجردات لا ينافي غرض المق قوله
واحتمال المركب اه جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله
ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب
اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المص واورده بعبارة تفيد
حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس
قال بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل قوله اي مستقيم
يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصطلاح بل هو بيان
للواقع لان اللازم وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي
المستوي على تقدير تماسها بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم

ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون
مستقيما لاستقامته قوله وان كان وجود مطلق الخط بالفعل
سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم
لان وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار
بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة
له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهاية
في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المبداء بمعنى انه يمكن ان
يفرض بقدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير لا الثاني
الكرة الحقيقية ليس بشيء وانما قال بالفعل لان الخط المستدير
بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط الم
المستديرة وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح
عندهم مركب من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا
فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشي ولا يخفى
انه لا فائدة ح في تفسير الخط بالفعل في قول الش والا لكان
فيها خط بالفعل فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرة
الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع وانه ايضا ثم لو كان
قيد الاستعلاء في قوله على السطح حقيقي مرارا محمولا على عقله الش
على ما قاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحا
حقيقيا لا حسيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو فحاصل
الاستدلال انه لو كان وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي
لم يكن المماسة الا بجزء غير مستقيم لانها لو كانت بجزء مستقيم لكان
في الكرة خط بالفعل اما مستقيما ان وضع على السطح المستوي
او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقية
لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا
فتدبر واحفظه قوله فيرد عليه ان العقل جازم الخ يعني ان جميع

جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب
التي بعد اي بعض العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة
فلفظ بعد لصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط
وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة بشمولها
مرتبة الاحاد ايضا مع انه كلا منهما غير متناهية وقيل في توجيهه
ان جميع مراتب الاعداد اي كل واحدة منها اكثر من مرتبة بعد
العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد من مرتبة العشرات
التي بعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة
المئات التي بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم
مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر
من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل
للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من المرتبة التي بعد العشرة
اعني احد عشر الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من
تعلقات قدرته فان علمه تعالى متعلق بالواجب والممكن و
الممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير
متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى
المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد القلة والكثرة
في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد
امور وهمية من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان
الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة
فمما لا يقف الى احد كما لا يقف الاعداد والمقدورات والمعلومات
فيه قوله حاصل هذا الوجه الخ يعني ان كل واحد من الافتراقات
الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور لله فله
ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات
جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته

عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراق المفروض
الوجود فلم يكن ما فرضنا مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة
اخرى بل مفترقين هف وان لم يكن افتراقه مرة اخرى بوجه من
الوجوه ثبت المدعى وهو وجود جزء غير منقسم قوله وعلى هذا الفر
التقرير لا يراد اعتراض الشه وهو ما سيجيء بقوله والافتراق
ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا
الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا منه تعالى
فله ان يوجد كلها يثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم
ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات
الغير المتناهية عن القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور
غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد
به من شانه وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد
لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات
الغير المتناهية فلا يكون مفترقا واحد جزء لا يتجزى ولا يلزم
من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى
ان يعلل بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع
استعمال الجسم المتناهي القدر على الامور الغير المتناهية في الخارج
لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع
والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب
والنفوس المفارقة من الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد
من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا
يكون جميعها مقدورة له تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل
مجتمعة او متعاقبة على رأيهم وح يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى
وتم الدليل عليهم الزاميا قوله فان قلت النقطة الخ حاصله
انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد

يوجد بدونه اذ الاعتراض الاولية للشيء لا يوجد بدونه
ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون مائة التماس
جزء لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة اه يعني ان قولهم ان
النقطة نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية
احد سطحي المخروط المستديرة اعني السطح المستدير من القاعدة
المنتهي الى النقطة في جانب الرأس في كلا امتداديه نقطة بلا خط
وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية
سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل انه لا نقطة في الكرة
كما لا خط والمراد به لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها
بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج من مكانها نقطتان متحركتين
هما قطب الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته
والاخر مبتدأ منه ويضيق عليه الى ان ينتهي بنقطة هي راسها
فان كانا مستديرين يسمى صنوبريا ومستديرا والا فضلعا قوله
لانه في الاخرة الخ يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي
الى نفي حشر الاجساد لان الحشر سواء كان بجميع الاجزاء الاصلية
المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الاخرة فيتم
استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل في بيانه ان
هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من
الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلا
يكون الحشر بجميعها بل بانتفاء الصورة والاعراض الشخصية
ومن البين ان المعدوم لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على
تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد
قوله اه لدوامها الخ يعني ان الظ المتبادر ان قوله المبني
عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة
عن اكثر اصول الهندسة التي بني عليها دوام حركة السموات

لكن ادلة دوامها المبداء له في الكتب المتعارفة غير مبني عليها
ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير من الاصول الهندسية عطف على
قدم العالم وقوله المبني عليها صفة بعد صفة بقوله اثبات
الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى والصورة التي تؤدي الى
العدم ومبني عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون
قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من
اجزاء لا تتجزى بل متصلا واحدا في نفسها على ما بين في محله قوله
قيل لا اما تخرجها بكلمة ما معنى ان كلمة ما في تعريف كل ممكن محدث
والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها
بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون
الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكن
التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا
لغيرها بل لما ليست عينها وغيرها ح والمحال لعدم الواجب
لذاته ولا يخفى انه سر محض قوله واما لانها عرض يعني قيل
ان قوله ويحدث ليس من تمام التعريف بل هو حكم من
احكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة
في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات
الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز
بنفسه ومعنى عدمه عدم التحيز فاما ان يكون متحيزا كالصفات
او متحيزا بالطبيعة كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من
القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا
بالغير الا انه يفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره
السيد في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نم ان
كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات
صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب وهذا مما ذهب اليه بعض

بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض
عليها لايهامه خلاف الحق اذ اطلاقه شايع في الحادث فلا يرد
ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف
يندرج فيه قال الفاضل الحلي في توجيهه واما ان الصفات اعراض
محدثة في ذاته تعالى لما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها
انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على
مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد اه قال بعض الافاضل
المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا يحتاج الى اكثر
من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير
مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلاف للفلاسفة وما ذكره الشارح
ههنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام
بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلا
منافات بينهما فان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح
في الوقوع قوله ولك ان تستدل اه يعني لك ان تستدل
على حدوث الاعراض فان الاعراض لا تبقى زمانين والا لكان
البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكنه شركة
الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام
عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه في بيان
حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض
وهي غير باقية قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود محال يعني ان اثر المختار
يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاد حال وجوده
والقصد الى ايجاد الموجود مح بالضرورة لانه يحصل الحاصل فلا بد
ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا
قطعا قوله واعترض اه حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون
حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجوب بحسب الزمان ليكون

مقارنا لعدم الاثر وهو ثم لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل
على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز
مقارنة القصد الموجود بحسب الزمان اذ لا منافات للتقدم الذاتي
والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له وح لا يلزم حدوثه
لعدم سبق القصد عليه بالزمان والقصد الى ايجاد الموجود لعدم
كونه موجودا لوجود مثل هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك
من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل اعني ما يكون مستلزما
للحق وهو قصد الواجب تعالى وتقدسه احترازا عن القصد الناقص
اعني قصد واحد فانه مقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة
انه يحتاج في حصول الحق يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث
اثره واذا لم يكن كافيا فتقدم عليه زمان ايضا فيكون امره حادثا
قطعا قوله اي مستمر الوجود لا يطرء عليه العدم وانما فسر العدم
به لان العدم بمعنى عدم المسبوقية ليس مقصودا بالاثبات لانه
مفروض بل الحق بيان ان العدم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرء
عليه العدم لا يكون قديما لانه لو كان قديما اما ان يكون واجبا
لذاته وح يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب لذاته بطريق هذا
الايجاب والمستند الى الموجب القديم لا يطرء عليه العدم والا لزم
تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت اه يعني ان طريان
العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو
كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط
قديم لكن لم لا يجوز استناد ماهيته بتوسط شروط حادثة
على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك
المستند مع الوجود الاخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية
في جانب المستقبل فح يكون ذلك المستند قديما لعدم مسبوقية
العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الغير المتناهية لتحقق عليه

عليه التامة اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا
يكون مستمر الجواز ان يطرء عليه العدم بان يبقى شرط اخر لا يكون
شرطا لوجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه يتعاقب شرط
اخر لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة
بل عن انتفائه وهو جائز فقوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم
استمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن
الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة
المفروضة من مبدء معين الى غير النهاية في جانب بان يكون
واحد من الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان
الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع
الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق عليه اعني الموجب
القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية
ولا يكون مستمر العدم عليه بواسطة انتفاء شرط اعني الحركة
الجزئية التي اليه جميع الحركات التي هي شروط وجوده يتعاقب
حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلي حرر هذا
الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني
مستندا الى القديم لتوسط مستندات وشروط غير متناهية
فلا يكون المستند الى الواجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم
ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ العدم بهذا
المعنى مفروض والكلام في انه ينافي العدم ولهذا فسر المحشي
بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث
الزماني وقد عرفهم به قوله قلت يبطله الخ يعني ان لا تناهي
الامور المحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة يبطله
برهان التطبيق على ما سيجيء فلا بد ان يكون تلك الشروط
منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون

قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته
التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الواجب القديم مستمر قوله
نعم يرد الخ يعني يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم
بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وح يكون
ذلك الحادث فلا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده
فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرط لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم
الموجب القديم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي
لا يخ اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او
بواسطة شرائط العدمية لا الى النهاية او الى الممتنع بالذات
واياما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث
فقط واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك
الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير
متناهية وهو بط ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث
لانا لا نم ان الامر العدمي يحتاج الى علته فان الاعدام غير
محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون
الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج
الامكان كما هو مذهب الحكماء لتم الجواب المذكور ولكن يجب
المحشي على مذهب المتكلمين المستدلين بالدليل المذكور ولو سلم
فيجوز ان تلك الشروط العدمية اعداما للاضافة الاعتبارية
فبزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله ولو قيل اه
يعني لو قيل بدل قوله مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز الخ وان كان
مسبوقا بكون اخر في حيز اخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال
ان الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الاتي بقوله فان
قيل اه لانه ح يكون داخلا في السكون لان معنى قوله والا الخ وان
لم يكن مسبوقا بكون اخر في حيز اخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا بكون

بكون اخر كما في ان الحدوث اولا يكون في حيز اخر بل في ذلك
الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم ح عدم اعتبار اللبث في السكون
وهو خلاف العرف واللون فلذا اخرجه الشه عنهما بقوله قوله
يرد عليه اه يعني يرد على ظ هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض
من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في
مكانين واستقر بحالين فيه وانتقل في الان الى مكان اخر لزم ان
يكون كون ذلك الحادث في الان الثاني جزء من الحركة والسكون
فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث
يكون حركة فلا يمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون
الساكن في ان سكونه اعني الان الثاني شارعا في الحركة وذلك
مما لا يقول به احد ومما حررنا لك اندفع ما قيل ان الحق من
قول الشه وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس
على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما اورد
المحشي بقوله ويرد عليه اه لان مقصود المحشي بيان سبب حمل
هذين التعريفين على خلاف الظ بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض
والحق ما ذكره الشه فلذا حملها عليه لا انه يرد على تقدير حملها
على ذلك واندفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء
لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الاخر وان اراد بالامتياز
الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة
والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات
ان ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب
الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتاز
عن الاخر فانه يلزم ح ان يكون الشيء في الان الثاني متصفا
بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد قوله والحق
ان الحركة الخ هذا بعينه ما ذكره الشه بقوله فان كان مسبوقا بكون الخ

مكان

قوله وهذا ظ اى كون هذين التعريفين صحيحا ظ عند محدد الاكوان
بحسب الانات على ما هو مذهب الشيخ الاشعرى من عدم بقاء الاعراض
اوح يتحقق الكون الاول والثانى واما على القول ببقاء الاكوان ففيه
اشكال ايضا اولا معنى ح لكون الاكوان اولا وثانيا لعدم تعدده ولانه
يلزم انه اذا حدث فى مكان واستقر فيه انين اذ لا يكون كونه فى
الانان الثانى حركة لعدم كونه فى مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه ثانيا
وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه انين يلزم ان يكون كونه
فى الان الثالث حركة لكونه كونا اول فى المكان الثانى ولا عليك
ان ما ورد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور
ايضا وعلى تقدير عدم بقائها ان لا يكون الحركة والسكون مع
موجودين لعدم اجتماع الكونين فى الوجود اللهم الا ان يقال
يكفى فى وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله
ان قلت جوازه اه يعنى ان ما ثبت قبل ان العدم ينافى طريان العدم
وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من
القوة الى الفعل فح يجوز سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جايز
الزوال فى نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه يعنى ان جواز
الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم
عليه لان العدم ينافى طريان العدم مطلقا وان كان غير المسند اليه
بطريق الايجاب بواسطة وبلا واسطة فلان امكان عدمه
يستلزم امكان عدم الواجب وامكان تخلف المعلول عن علته
التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لعدمه فيكون مسبوقا
بالعدم فيكون حادثا وبه اى باستلزام جواز الزوال سبق العدم
ثبت المق اعنى اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان
العدم ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافات العدم
للعدم ذاتيا كما فى الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا

ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا اما اذا كان المنافات بالغير كما فى القديم
المستند الى الموجب القديم فلا او يجوز ان يكون ممتنعا بالغير
وممكنا بالذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات
باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه
بعض المتاخرين لتم لكنه لم يثبت قوله والاستدلال عليه اه
تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد يشاركه البارى فى التجرد
لكن التالى بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان
التالى فلانه لو شارك لامتاز عنه بقيد اخر فيلزم التركيب
فى ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو مح وتقرير الجواب انا لا نم
ان المشاركة يستلزم التركيب لانه مشاركة فى العارض السلبى اذ
معنى التجرد عدم التحيز والشركة فى العوارض خصوصا السلبية
لا يستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة
عما عداه بالذات مع شركته فى العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة
فى ذاتى فلا نم ان ما به الامتياز ايضا ذاتى حتى لا يلزم التركيب
لم لا يجوز ان يكون بعض عدمى خارج عن حقيقته على ما ذهب
اليه المتكلمون من ان تعيين الواجب امر عدمى كما بين فى محله قوله
ومنها ما يقال اه تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا
دليل على وجوده يجب نفيه فالمجرد يجب نفيه اما الصغرى فبابطال
الدليل الدال على وجوده واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز
ان يكون بحضرتنا اجسام شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير
الجواب انا لا نم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء
الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون
الشىء متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم قوله
على ان عدم الدليل اه حاصله ان اريد بقوله لا دليل على وجوده
المجرد انه لا دليل فى نفس الامر معناه لان عدم العلم لا يستلزم

عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا نسلم لكنه لا يفيد فيه بجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون الجزم بما لا دليل عليه بحسب نفسه قوله وعدم حضوره جواب سؤال كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حصول الجزم الثاني فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا قوله حدوث سائر الاعراض يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض يعني ما في الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجمع قوله لحدوث اه اي اذا كان المراد حدوث ما في الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث بعض الاخر مما لا يعلم بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة وعندي انه حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث قوله يرد عليه ان المطلق اه حاصله ان حدوث كل جزء من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها

انما تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كان الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيتاخذ من تلك الجزئيات اي من حيث تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيصح ان ياخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعني عدم البداية وح لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى قوله ولا استحالة في اتصاف اه جواب سؤال كانه قيل انه يلزم ح اتصاف الواحد المتقابلين اعني البداية وان بداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلين جائز بحسب اختلاف الجزئيات والاعتبار فان الجسم متصف بالفصل والوصل بحسب اعصار الجزئيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا قوله وايضا لو صح اه نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم ان يوصف نعيم الجنان بالنواقص ضرورة ان كل جزئي منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به وبما حررنا ظهر ان ما اصل ان مباشرة نعيم الجنان على الحركات مباشرة مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده منها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل دائما غير متناهية ليس شيء لما ان الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى قوله والاصوب ان يجاب اه اي يجاب عن السؤال الثالث بان الجزئيات من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الامور الموجودة مطلقا سواء

كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة كما سيجيء واذا كان جميع الجزئيات
متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا قوله
خصه بالذكر يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود
دفع كلامه لا بيان ماهيته ولا ماهية الحيز بالسعة الجسم او
الجوهر بخلاف المكان فانه بالسعة الجسم فقط قوله ان قلت
الصفة الخ منع للملازمة وحاصله انا لا نم انه لو كان حائز الوجود
لكان من جملة العالم وانما يلزم لو كان مغايرا للواجب لكن لم لا يجوز
ان يكون ذلك الحائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب
تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما حائز الوجود
ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان
الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما الصفة
فظ واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس
عين الله تعالى فلا يكون ايضا غيرها فلانه لا مغايرة بين الكل والجزء
قوله قلت هذا لا يضر الخ يعني ثبوت الحائز الذي لا يكون
مغايرا للواجب لا يضرنا لانه فيه تسليم المدعى اعني اثبات وجود
الواجب وهو للزم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه او الى صفات
او الى مجموعهما ضرورة ان يخص الصفة وكذا المجموع بدون الذات
مح قوله وكلامنا في الحائز اه اي المق بالنفي في قولنا اذ لو كان
حائز الوجود والحائز المباين والمغاير للواجب ولا شك في صحة
الملازمة ح فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا
تحرير واثبات للملازمة المم فهو من تتمة الجواب فمن قال انه
جواب ثان لم يات بشيء لعدم استقلاله في الجواب واجاب
بعض الافاضل بانا لا نم كونهما مما يجوز وجود لانهم يقولون
بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول هذا
الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم يكن ممكنة فلا يخ اما

اما ان يكون واجبة لذاتها وهو مح او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما
سيجيء من ان الصفات عين الذات ولا غيرها وح يرد انا لا نم انه اذا
لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى
يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لا لذاته ولا
لغيره فلا بد من النجاة الى ما ذكره المحشي على ان يبدا في الحقيقة قوله
بامكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ايضا ركاكة ما قيل في دفع
الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان حائز الوجود انه لو
لو كان الذات الحائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات حائز
الوجود يصدق عليه انها سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف
صفات الله لانه ح يرد المنع المذكور بانا لا نم انه لو لم يكن
الذات الواجب الوجود لكان الذات الحائز الوجود حتى يكون
من جملة العالم لم لا يجوز ان صفاته تعالى على انه توهم ان المقصود
نفي كون الذات المباين الوجود محدثا للعالم دون الصفة الحائزة الوجود
وليس كذلك قوله لكن يرد عليه الخ يعني ان اريد بالعالم في قوله
لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده منعنا الصغرى القائلة بانه
لو كان حائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون
منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء
في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا
له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميعه كما صرح به الشارح
بقوله والمحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق
العالم محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم علية الشيء
لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون لما ثبت
له حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والقصر
على انه منع للشرطية الاولى والثانية تمام القصر فلا يكن
من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات كما ليس

بعام لعدم تمامه بقي المجردات كما مر وكذا الجواب بان هذا المنع
لا يضر لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب
فيثبت الواجب لان مقصود المحشي الاستدلال بطريق الحدوث
غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما يثبت حدوثه
حتى يصلح لذلك وما ذكره المجيب الاستدلال بطريق الامكان
ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه واجاب بعض
الفضلاء بان كون ذلك الجائز مما يثبت وجوده وحدوثه لازم
اما وجوده فلان عليه الموجود ولا يكون معدوما بالاتفاق واما
حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم
اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد قوله المحدث الخ
يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث
في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليصير حاصل
الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود
بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود
اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا
بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح
لان قوله ضرورة امتناع ترجيح الخ صريح في ان المراد انه لا بد من
استناد المحدث الى محدث مطلق لانه الضروري واما انه لا بد
من استنادها الى محدث مستغني عن الغير فكلا لانه مبني على
بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكره يكفي ان يقال لو كان
جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من
جملة العالم ولانه ح يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان
فلا يصلح قوله وهذا مرتب هذا تحرير كلام المحشي على ما سمعته
من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث بالمعنى المذكور يجعل الحكم
عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجود المستغني

المستغني عن الغير واجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة
بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال قال الفاضل الحلي يعني حمل المحدث
في قوله والعالم محدث على المحدث بالذات يصير محصول الاستدلال
انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا
الى الغير فيكون من جملة العالم الذي يثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح
محدثا لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين
للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا
زمانيا او حادثا ذاتيا مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا
الى ظاهر عبارة المص صريح هناك بان المراد من المحدث المخرج من
العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما ووجد فلا يتم الدليل
انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على
ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم و
الحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين
فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم
بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه لا يساعده كلام
الشارح قوله والشيء لا يدل على نفسه يعني لو كان جائز الوجود
لكان من جملة العالم ولو كان من جملته لا يصلح على وجود المبدأ
لان العالم اسم ما لا يصلح كل جزء منه دليلا على وجود مبدأ له
لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشيء لا يدل على نفسه فلا
يكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لا يكون ح اي حين عدم دلالته
على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ على ما يقتضيه
الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم
ح كونه مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض
ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون ح من العالم اي لا يكون ح كونه
مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن

من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ من العالم فيلزم حين
كونه مبدأ من العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون
من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدأ ومدلولا
للعالم وعندي ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ
بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون او الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على
نفسه يلزم ان لا يكون مبدأ له وان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين
يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ من العالم ولا يخفى انه تصحيف
اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين ولا فائدة في ايراد كلمة
او ح في اللازم الثاني وتركه في الاول قوله الاول طريقة الحدوث
الخ حاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان حائزا لكان من جملة العالم الذي
هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشيء علة لنفسه لكونه و
محصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان حائزا لكان من جملة الممكنات
فلم يصلح مبدأ لها قوله ووجه الضرب ظ اولا فرق بينهما الا
بحسب الحدوث والامكان لكن الثاني اقوى على ما بين في موضعه
قوله وابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء افهم بطلانه
اولا واذا كان معنى الابطال ما ذكرنا فالتمسك في اثبات الواجب
باحد ادلة بطلان التسلسل به افتقار الى اقامة دليل وذلك الدليل ينتج له
لبطلانه فيكون افتقارا الى بطلانه اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان
وهو متحقق فيكون لحصول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا دليل الخ انه قد
يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج
بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل
فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان
التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل
ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد
ادلة بطلان التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم وينتج لبطلان التسلسل

التسلسل لا احتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل لا ابطاله والمدعى
هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة اقامتهما ينتج لبطلان
التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله قوله وفي قوله ابطال
التسلسل الخ يعني في اختيار لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة
ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة
دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان
التسلسل لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة
الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساده لان هذا الدليل
لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انهما واحد من ادلة
اقامتهما ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد لو كان عبارة
الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل ولا خفاء في ان كون هذا
الدليل مقاما على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل
اقيمت على بطلان التسلسل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على
ما اعترف لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة
انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا
الدليل ح مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ لو كان دليل
اشارة وايماء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل
بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ
الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يقم عليه بل على
اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه ح يلزم الفساد
على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق
ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة
السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول
على المسامحة ولذا عبر في النسخ الى البطلان فالايراد المذكور
في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام قوله ثم بمجرد خروج العلة

يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها
بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج
من الممكنات ليس الا الواجب اذ لا يراد سوى الواجب والممكن
قوله واما انقطاعها اي واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها
غير متناهية فيحصل بضم مقدمة اخرى الى الدليل المذكور وهي ان
يقال ذات ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض
الممكنات ضرورة كونه علة السلسلة وذلك البعض المسند الى
الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في اثنائها فلا يخ اما
ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض
وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا
عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين على
معلول واحد وانكل بط فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية سلسلة
الممكنات فينقطع السلسلة عنده ومما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي
نقصانا كما لا يخفى قوله فظهر اه فظهر مما ذكرنا ان ابطال التسلسل
مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله
فيكون امر الافتقار بالعكس لا كما زعم من ان دليل اثبات الواجب
مفتقر الى اثبات التسلسل قوله واعلم انه يمكن اه انما ترك الشارح
ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان
الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر احدهما مشعر بذكر الاخر قوله
وهما باطلان لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا
كان المجموع علة المجموع يكون علة لكل واحد من الجزئين اللذين
هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان واحد منها
علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه والامر الثاني الذي هو علة له
فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث
كثيرة لا يليق المقام ايرادها فينقطع التوقف الخ لعدم توقف ذلك

ذلك الخارج على واحد منها قوله البرهان السابق الخ حاصله ان
سلسلة المعلومات لا بد لها من علة خارجة فتنتهي السلسلة عندها
وما بطلان عدم تناهي المعلومات فلا بد له قوله وهي لا يكون
الخ يعني ان العلل لا يكون الا مجتمعة لان الكلام من العلل الموجدة
وهي يجب اجتماعها مع المعلول فح يكون الدليل المذكور مختصا
بالامور المجتمعة ايضا قوله وهذا البرهان اي برهان التطبيق
نعم ابطال التسلسل من جانب العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود واما
مترتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد
او غير مترتبة كما في النفوس او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه
ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري
عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم
تناهي النفوس الخ اي برهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس
الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث
قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا
وابدا حادثة لحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها من
المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية لتناهي
الابدان التي افاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار
الفلكية التي لا تتناهى والاستحالة في عدم تناهيهما اما الابدان
فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس
فلانها وان كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم
اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود ولكم ليس بينهما
ترتب طبيعي ولا وضعي وانما قيد بالمفارقة عن الابدان لان
المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي الابدان ضرورة
تناهي الابعاد قوله لانها مترتبة الخ دليل بقوله وبه يبطل
يعني برهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة على

تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانهما
وان لم يكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى
الازمنة التي حدثت فيها لترتب تلك الازمنة فنقول لو كانت
النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتداء مما حدث في
اليوم سلسلة الى غير النهاية وجملة مبتداءة مما حدث في الامس
كذلك ثم نطبق على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء
من التامة جزء من الناقصة لزم كون الزائد كالناقص والا لزم
تناهيهما قوله وما ذكره بعض الافاضل الخ يعني ما ذكره بعض
الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة ان هذا انما يتم
اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة مساوية في
العدد فبحسب تطبيق الازمنة المرتبة يحصل التطبيق بينهما
لكن ليس كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة
اخرى اقل من الاول او اكثر في زمان اخر بحسب تفاوت الابدان
الحادثة في العدد وقد يحدث احاد النفس في الازمنة مترتبة
ليتحقق احاد الابدان فيها فح لا يحصل التطبيق في افراد النفوس
بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع التطبيق
فردا بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي
بالمتناهي قل او كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء
الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد و
كثرتها لان كل جملة من النفوس يوجد في زمان متناهية
لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها
متناهية يتناهى الابعاد التي يشغلها الابدان ففي انطباق
اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي و
هي كان في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل
ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة وقيل

وقيل حدوث البدن لقوله عم خلق الارواح قبل الاجساد بالفي
مائة عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض وهم
لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها مع
عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي حرره المحشي
لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول قول القائل
بقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه لا يقول بعدم تناهيها
والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة يتعاقب
الابدان يتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم
تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم
الا ان يكون بديهيا مرجوحا لا يعبأ به قوله اي في الجملة سواء كانت
مجتمعة مترتبة او غير مترتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين
واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المرتبة قالوا
اذا كان الاحاد موجودة في نفس الامر معا كان بينهما ترتب
فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخر كان
الثاني بازاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق واذا لم يكن موجودا
معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان
الاحاد مع كل زمان معرض انطباق لا يمكن الا باعتبار مرض وجود
الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع
الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المتناهية اذ
لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني
وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر بازاء كل
واحد من الاخرى لكن استحضار النفس ما لا نهاية به مفصلة
محال فينقطع بانقطاع الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم ان
التطبيق بين الجملتين الممتدتين على الاستواء وبين اعداد
الحصى فانه في الاول واطبق اول احدهما ما دل الاخر كان كافيا

في وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه
لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لا
يخ اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلا وجعل كل
جزء من احدهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان
الاول يلزم ان لا يجري في الامور المرتبة لان الذهن لا يقدر على
ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة او لا
وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيص
الموجودة وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا اذ
تحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجمالا بانه اما ان يقع
بازاء كل جزء من احدهما جزء من الاخر او لا يقع فعلى الاول يلزم
التساوي وعلى الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية هذا
على مذهب المتكلمين ظاهر فانها اكوانات مستعدة وجود كل مسبوق
بعدم الاخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم
اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض
للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا فلا يجري
فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم عندهم لا وجود له
اصلا فانه ينقطع بانقطاع الوهم يعني ان التطبيق لا يجري في الامور
الاعتبارية لان في جريانه لا بد من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر
ليحصل العقل منها جملتين ويعرض وقوع الانطباق فيلزم تناهي ما
~~لا تناهي في الامر وساوى ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية~~
~~لا تحقق لها في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لان احاد السلسلة الغير~~
~~المتناهية لا يتحقق الا بملاحظتها مفصلا او بملاحظة الاجمالية~~
~~لا يكون الاحاد حاصلة الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها~~
~~والذهن لا يقدر على استحضارها ما لا نهاية له مفصلا فينقطع~~
~~ملاحظة الاحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا تناهي~~

ما لا يتناهى في نفس الامر وساوى ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية
لا تحقق لها في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لان احاد السلسلة الغير
المتناهية لا يتحقق الا بملاحظتها مفصلا او بملاحظة الاجمالية
لا يكون الاحاد حاصلة الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها
والذهن لا يقدر على استحضارها ما لا نهاية له مفصلا فينقطع
ملاحظة الاحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا
يتناهى في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال شه في شرح المقاصد
والحق ان يحصل الجملتين من سلسلة واحدة ثم يقابل جزء من
هذه جزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان
كفى في اتمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من ان يقع بازاء جزء من
هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة
لا للعقل ان يعرض ذلك في ملاحظة الاحاد في حد فينقطع الكل
على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء
الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة
اذ لا سبيل للعقل ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين و
التطبيق وان كان بحسب العقل لكن احاد السلسلتين لا بد
ان يكون موجودة ليكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع احاد
كل منهما بازاء الاخرى امرا ممكنا فيظهر من فرض وقوعه الخلف
تامل في هذا المقام فانه مزالق الاقدام قوله ولو سلم عدم الانقطاع
اي لو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب فلا ضرر
لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب
يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهى قوله
ونظيره تعميم الجنان لان معنى لا تناهيها على ما مر عدم الانتهاء
في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع ان الموجود يكون متناهيا دائما
لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى حاصله ان مراتب الاعداد الغير

المتناهية ونسبة الانطباق بينها معلومة لله تعالى على سبيل
التفصيل شمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم
تناهي ما ليس متناهيا في الوجود العلم له تعالى هذا خلف قوله فتامل
نقل عنه وجه التامل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم كما ان
قدرته الشاملة انما يشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم
بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل
على الله قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق
القدرة بما يصح تعلقها به قوله وتوضيحه اي توضيح عدم ورود النقض
على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه
بقوله وذلك الخ ان المتناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان
في الخارج او في الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي
وعدمه فالاعداد والمعلومات مع قطع النظر عن الموجود لا يكون
متناهيا وغير متناه والمتصف فيهما بالوجود ليس الا قدرا متناهيا
الا في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى واما في الخارج
فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق
ههنا لعدم كونها غير متناهية حتى يفرض الجملتان ويلزم تناهي ما لا
يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود
محل تامل بل الظ عدمه وايضا الاعداد من الموجودات الخارجية عند
جمهور الحكماء انتهى اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي
ههنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين
لا يتصف شيء منهما الواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم
والملكة يكون وجوديان في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما
هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية و
اما عند الحكماء لعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الوجود بناء
على ما قالوا من انه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة

مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة صرح به السيد في شرح المواقف
على ان المحقق الدواني ذكر في الحواشي القديمة ان الاعداد من الامور
الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار
فرض وجودها قوله وما يقال من انها غير متناهية اه جواب سوال
كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية
على شيء من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق
التناهي واللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت باسرها كانت
غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى
عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهي في صورة
العلم والمعلومات بالعقل ولا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان
المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد
انما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالعقل من غير ان يتعلق
على امر وتلك المعلومات لا يتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي
لكونهما فرع الوجود بل اتصافهما لعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا تنتهي
في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها كانت غير متناهية ولا
شك ان لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال علمه تعالى كان متعلقا
بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي
فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز ان يكون تعلق العلم على
سبيل الاجمال ويكون التعلق بالعقل على سبيل التفصيل ممتنعة الوقوع
فيكون متناهية بالنسبة الى علمه تعالى وان كانت غير متناهية
بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم
تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير
صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما
هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد
اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات

بكلا المعنيين الى ما لفظ وعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا
قال الشريف في شرح المقاصد ان علم تعالى غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي
الى حد لا بتصور فوقه وبحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم
الخلد قوله فبهذه الاشارة الخ يعني في اعانة الوحدة في وجوب الوجود
اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المتن وهو ان الله
عالم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون
الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن وحاصله لا يكون
الا سلبية وهي ما ذكرناه اندفع ما قال الفاضل الحشي من ان توهم
الاستدراك حاصل لصفات الاسم له تعالى من الحي السميع
العليم القادر لان هذه الصفات كانت مشعورة في ضمن هذا
الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الاسم وان كانت مشعورة
في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها
وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع
يعني ان الضرورة هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته لشخصه
دون صفته والمراد هنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود
لا في ذاته هذا تقرير عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم الذي
العبارة المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظ الله في قوله الحمد لله
هو الله الجزئي الحقيقي اما اذا كان المراد به الواجب الوجود مطلقا
على ما فسره الشارح بكون وصفه بالوحدة بمنزلة وصف الواجب
به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لان ارادة الوحدة في
صفته الواجب اذ يقال ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون
ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلق وثبوت
وحدته محتاج الى الدليل فالوجه ان يقال قد اشارة الى ان التوحيد
هنا عقلي لا شركة في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد
من ان التوحيد هنا عدم اعتقاد الشركة في الالوهية ونحوها

ونحوها واراد بالالوهية وجوب الوجود ونحوها الامور المتفرعة
عليه من كونه خالقا للعالم مدبرا للعالم مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم
مع دفعه الخ قيل هذا على تقدير ان يكون الضمير للشان والله مبتدأ واحد
خبره اذ حينئذ يرد ان الله تعالى عالم للجزئي فثبوت الوحدة له ضروري فلا
فائدة في هذا الحكم وبدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما ينبغي عليه
من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته رد على الكفار الذين
اعتقدوا استقلال معبوداتهم له تعالى في الامور المذكورة واما اذا كان
ضمير هو مبتدأ راجعا الى الذي سيأتي في قوله وان والله خبره واحد بدلا
منه او خبرا على ما في الكشاف عن ابن عباس قالت قريش يا محمد صف
لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت هذه الآية الذي سألتموني عن صفته هو
الواحد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد ان يكون
يعني اذا كان المراد بالاولين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد
منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على ما مر والا يلزم من
امكان التمانع بينهما انهما يلزم ان لو كانا صانعين قادرين على الكمال ممكن
لم لا يجوز ان يكون احدهما صانعا قادرا كاملا والاخر بخلافه بان يكون
معطلا او موجبا او ناقصا وح لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير
كون احدهما معطلا او ناقصا فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلا نسلم
ان يكون الاثار صادرة عن الاخر بتوسط الاختيار فان قيل يجوز
استناد النقيضين الى شيء واحد في وقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب
لان مقتضى الذات لا يكون الا واحدا قلت يجوز بتوسط شروط
حادثة ان يكون اختيار الواجب الختار شرطا لايجاده بالاقتضاء
فلكل اثر يصدر الختار يكون مقتضى الذات الموجب بالايجاد قوله
فقوله في تقرير المدعى فلا يمكن ان يصدق الى اذ كان المراد بالاولين
في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن ان يصدق
ح تامل لانه يدل على ان المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور

انما يدل على نفي تعدد القادر على الكمال الذي هو اخص من الواجب
مطلق قوله الا ان يقال الا ان تخصيص المدعى ايضا ويقال المراد
بقوله ويقال المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق ح وجواب على وجه يصنع
والقدرة الكاملة ح يكون الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال الخ
اي لا تخصيص بل يترك على اصله ويبين استلزام الدليل بان
التعطيل والايجاب ونقصان القدرة نقصان بحيث يريد الواجب
عنها فلا يكون المتصف بشيء منها واجبا فلو امكن واجبان
لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله
لكن يرد على هذا اي على هذا البيان انه لو كان الايجاب نقصانا فلم
قلتم ان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قيل
ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا
بالنسبة اليها ومختارا اذ علة الافتقار عندهم هذا الحدوث وصفاته
ليست حادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس شيء لانه اذا لم
يكن مستندا الى ذاته يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخ من
ان يكون وجوده من ذاته او من غيره واذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم
الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد اسناد الصفات عند من يشبهها ليس
الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان يختص
بما عدى الصفات وسيجيء في مباحث الصفات كلام يليق بهذا المقام
قوله والفرق ح يعني ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين
ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح
لان صفات الواجب كمالات له والخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا
شك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير
الكمال اقول افاضة الوجود خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب
والقول بان كمال سلطنته يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شيء
او بعده مما لا يعتد به في المقامات النفيسة على ان كون الخلو عن الصفات

الصفات نقص في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل قوله ههنا
بحثان اي في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالي بان يقال دليلكم
بجميع مقدماته باطل لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه
او لانه يستلزم الخ اعني عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن
الواجب المختار لامكن تعلق ذاته باعدام صدر عن ذاته بطريق الايجاب
اعني صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه وكل ممكن مقدور الله اما
ان يحصل كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفات ومقتضى
الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه مح اذ لا يحصل
احدهما فلا يخ اما ان يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي
للالوهية اذ لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته
التامة وهو بط اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى
الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا لا نم العجز المنافي للالوهية لان ذلك
العجز والاشد اذ جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي
الالوهية بل المنافي له العجز الذي الغير طريق القدرة عليه قوله والثاني
الحل الخ اي البحث الثاني النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة و
هو لزوم العجز يعني لا نم انه لو حصل مراد احدهما دون الاخر يلزم
العجز للاخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا
للقدرة اذ هي يتعلق بالممكنات الصرفة الا ترى انه تعالى لا يقدر على
اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد
الالهين وجود الحركة مثلا يجعل عدمه ممتنعا فعدم قدرة الاخر عليه
لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن
الذاتي بناء على هذا الغير طريق القدرة عليه هو العجز المنافي للالوهية
ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة
وجود العلة التامة هو العجز بتعجيز الغير اياه انتهى وفيه انه يلزم
على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا

للعجز وهذا لا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته تأمل قوله
والجواب ح هذا جواب بتحصيل الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض
فلا يرد عليه المنع اما نفرض تعلق ارادة الالهين معا ونقول ان
المراد لو امكن اثنان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في
زمان ارادة الاخر سكونه ولا شك انه لا يجري في صورة النقض لان
ما يقتضيه الذات البحت مقدم على ما يقتضيه بتوسط الارادة لا يتم
الحل المذكور لان كل واحد من تعلق الارادتين ح يكون بالممكن الصرف
لعدم تقدم احدهما على الاخر قوله اي لا يدافع ح يعني ان المراد بالتضاد
المعنى اللغوي وهو المنافات مطلقا دون المعنى الاصطلاحي وان الكلام
على حذف المضاف اعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق
الارادة لكل منهما امر ممكن في نفسه قوله ولم يرد بالتضاد ح يعني
كون الامرين الوجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة
واحدة لا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر لان حصول الضدين
في محلين جائز فعلى تحقق التضادين تعلقهما لا خلل في صحة الدليل
لتغاير متعلقهما ضرورة كون متعلق احدهما سكونا ومتعلق
الاخر الحركة فيجوز حصول ذلك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة
الى نفي التضاد بينهما قوله وايضا المانع اي وايضا يرد على تقدير
ارادة المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر
في التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب
والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفي التضاد بين تعلقي الارادتين
لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفي لان
التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكان متضادين قوله
اي دليلهما يعني ان المراد بالامارة الدليل الظني حتى يرد بان الظني
لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصا في اثبات التوحيد قوله اذ يلزم
اي يلزم العجز والاحتياج الى الغير في تعدد القدرة وعدم سد الغير

الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود او
في الايجاد او في شيء اخر نقص مستحيل على ذات الواجب فان
الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومنعدم كل
نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون
القادر واجبا فيكون حادثا وممكنا وبما قرره المحشي اندفع ما قيل ان
اللازم الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان
بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان
هذا انما يتم على من يقول بمجيئه الاحتياج وانا لا نم ان الاحتياج مطلقا
نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلول تامل ولا يخفى
ان قول الشارح وهو امارة الحدوث ح تدل على ان المدعى اثبات عدم
تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم
العجز بسبب امتناع وجود الصانعين قادرين على الكمال فيفسر قوله
لو امكن بقوله اي صانعان قادران على الكمال ليس بشيء قوله
ان قلت ح حاصله انا لا نم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه
والا لزم ان تقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى
اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل قوله العجز
تخلف ح حاصله ان المعتزلة انما لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم
قسمان ارادة قسم لا يجوز التخلف عنها وارادة تفويض يجوز التخلف
عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر وارادة التفويض
دون القسرية فلا اشكال قوله انتفاء المصنوع يعني ان
امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم
له محالا لا ان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة
احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم
الوقوع فعلى هذا ضمير قوله وهو لا يستلزم اه راجع الى امكان
التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فان الامكان

انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع
بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد منهما صانعا بمعنى السلب
الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومال الجمع الجواب على التقديرين
واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى قوله وهذا الجواب مبني اه يعني
ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكوين بالفعل اذ الجواب
على ما عرفت انا لا نم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل
فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما
فعل وعدمه قوله فمعنى قوله ح اي اذا عرفت ان هذا الجواب مبني على الظاهر
فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبتني على الظاهر المتبادر بل
يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكوين بالفعل يمتنع الملازمة
فان المستلزم له الوقوع لا الامكان وان اردتم به عدم التكوين
بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان
عدم التكوين لكن لا نم بطلان اللازم بل لا بد له من دليل قوله
فتدبر اي تدبر لما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر انه يستلزم
دفع ما قيل ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده
في العلاوة قوله لو تعدد الاله لم يكن في السماء والارض اي
لم يكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث ح لان مقتضى
القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات
الى الالهين المفروض على السوية قوله فاندفع ما قيل انه يجوز ان
البعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا
مرجح قوله يرد عليه ح يعني ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما
اما بمجموع اه اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تقرير الدليل هكذا
هكذا لو امكن الهان لم يكون السماء والارض لانه يمكن التمانع
بينهما في الايجاد بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل
الانتقال فعلى التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقض

نقض قدرتهما لان ارادتهما قد تعلقت بايجادهما على الاستقلال
والقدرة لم تف به او لكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم
الترجيح بلا مرجح فح يرد عليه منع الملازمة بانا لا نم انه لو تعدد
الاله لم يكون السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم
وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المح بل امكانه وهو
الوقوع فيجوز ان يكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما و
تفويض احدهما الى الاخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين
يستلزم وقوع التمانع في الحكم في العادة على ما في الشرح قوله واما
على الاطلاق يعني ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون
اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى
البيان فح يختار الشق الاول وهو ان يكونهما واقع بمجموع القدرتين
قلنا انه لا ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين
بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الاخرى
مدخل فيه وهو لا ينافي كمال القدرة انما المنافي له ان يتعلق الارادة
بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا
بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة ان يكون على وفق
الارادة قوله كما في افعال العباد عند الاستاد ح فانه ذهب الى
ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله وقدرة العبد وان قدرته تعالى
وان كانت كاملة وكافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان
يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيهما قوله وكذا يمكن اختيار الثالث
وهو ان يكون التكون باحدهما ولا نم انه مستلزم للترجيح بلا مرجح
لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر
او تفويض احدهما ارادة تكوين جميع الامور الى الاخر قوله
والتحقيق في هذا اي التحقيق في ان الاله حجة قطعية او اقناعية انه ان
حمل الاله على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا فهي

حجة اقناعية لا يفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن
النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة اي اريد بالعقد ومنع
انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق
الاية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله الاية فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي اعني
التمكن لتنزيه الله تعالى عنه فيكون المراد التصرف والتاثير فيهما والمعنى
انه لو كان المؤثر فيهما لفسدتا اي لم يكونا فاحق ح ان الملازمة قطعية
والا له حجة قطعية اذ تاثير الالهين في تكونهما على سبيل التوارد بان
يوجد كل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتاثيرهما في تكونهما اما
على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع
والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منهما اله وفي البعض الاخر اله اخر
فنقول لو امكن الهان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع
لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة امكان لكن
التمانع مح لاستلزامه مح ولا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما
صانعا يلزم انعدام الكل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان
التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم
لانعدام علته او انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء
علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم ان يفسد العالم بمعنى
ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم
لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع او بعضا على تقدير التوزيع
فمعنى قوله فيلزم انعدام مح انه على تقدير ان يكون التمانع على سبيل
الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل او الكل البعض عند عدم
كون احدهما صانعا الذي يستلزمه امكان التمانع الذي يستلزمه
تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله المحشي المدقق فيه انه يجوز
ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد

اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم
ثم ليس بشيء منشاؤه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا
لازم لامكان التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى و
الفاضل الحلبي لم يحم حول المق فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله
لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وح لا يتم الجواب المذكور
كما لا يخفى على المتامل هذا نهاية ما يسر لي من تقرير المقام بعون الملك
العلام قوله ويمكن ان يوجه الملازمة مح اي يمكن توجيه الملازمة
في الاية بحيث يفيد تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء
كان مؤثرا بالفعل اولا وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون
بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذي من شانه التاثير والا
لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا لان وجوده فرع
امكانه لكونه حادثا والا اي وان لم يكن العالم ممكنا حين تعدد الواجب
لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح
مقدور بينهما اعني امكان المصنوع مح لاستلزامه المح على ما مر فلا يكون
العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان
شيء من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شيء
من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذي هو مح وبما قررنا
اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم
التكون لجواز كونه واجبا معلوم مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا
اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمله على ما نقله
المحشي في شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يكون
السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع
الفرضي وهذا ظاهر عند المتامل قوله لو اريد باللازم مح نقل عنه
وتقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما
ايجاد المصنوع على وجه الاستدلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مح

مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان لا يوجد بهما
او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد في الاية على هذا المعنى مما لا يخفى
بعده انتهى كلامه قوله لامتناع دليل بقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع
ووجد البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد الظاهر فكيف يفيده
بالامكان ثم يفيده مع وجود العلة التامة قوله يتم الا يعني يتم امر
الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعيا
اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم
عدم التكوين بالامكان مع وجود علته التامة وانتفاء اللازم فلما
تقرر ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن
العلة التامة تامة قوله فيلزم ان يكون ح اذا كان كلمة لو لا يفيد
الا الدلالة على انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم
ان يكون كلا الانتفائين الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد
امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما تعليل
الثاني بالاول كما ان قولك لو جئتني لاكرمتك يدل على ان الامرين
معلول الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول
وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق
الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والمستقبلة
بدليل انتفاء تحقق الثاني المقرر عند السامع والاية لا تفيده فلا
يكون استدلالا قوله ولو سلم ح يعني لو سلم دلالة الاية على ان انتفاء
الدلالة في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المق معنى اثبات
وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت
انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال
فلا يكون ما جاء به التعدد اطلاقا فيكون الصانع واحدا قوله قدماء
المحققين ح يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب
والقديم مستقيم بان يكون المراد التساوي في الصدق دون ما هو

هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فانه قدماء المتكلمين قد يريدون
بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان
الايمان والاسلام في الاسماء المترادفة ثم بين لكل منهما مفهوما
على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان
احدهما مشترك بينهما والاخر ان يتغايران فالترادف باعتبار
المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد ليس على ما ينبغي فمجرد
احتمال اذ ليس في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ
المشتركة قوله يرد على ظاهره اي يرد على ما هو المفهوم من ظاهر
هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها
من غير احتياج الى شيء ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها
فكيف يكون واجبة لذاتها قوله ويجيء تاويله اي تاويل التصريح
المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها واجبة بذات الواجب
بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير احتياج الى الغير ان
الوجوب الذاتي بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي
احتياجها الى موصوفها ح لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن
يرد على باطله لان معنى كون الشيء موجودا لذاته ان لا يحتاج الى الغير
في وجوده اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى الشيء اصلا فيكون الصفات
واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه وانت خبير بان هذا
التاويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقفه على القول بان الايجاب ليس
نقصا في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان
انما هو في غير الصفات وان كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا
بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية مع عدم
تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول في الواجب
وكما ان حمل الله عليه بجعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليها
بجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فان

قوله لكان جايز العدم في نفسه ح في ان المراد ان كل ما هو قديم فهو
واجب لذاته يعني ان ذاته وحقيقته يقتضي الوجود من غير احتياج
الى شيء صلا وجوز العدم في نفسها بل الوجوب بهذا
المعنى قوله هذا يدل على ان ح يعني ان قولهم ان الحدوث ما يتعلق
وجوده بما حادث شيء اخر يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق
وجودها بما حادث شيء العدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان
بديهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى
موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى
وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون الصفات
مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج
من العدم الى الوجود فانه لا يلزم من الاحتياج الى المخصص بل اقتضاء
الوجود ولا شك ان وجود الصفة يتعلق باتصاف الموصوف
وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحث قولي وهو ان الاحتياج
الى اقتضاء المخصص وجوده وهو لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق
العدم عليه الذي هو منافٍ للقدم. بمعنى عدم المسبوق بالعدم
لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكروا من
ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس
مصححا على الاطلاق بل حق اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك
بان كل ما سوى الله حادث والمحتاج الى المحدوث محدث لا يجدي
نفعا لجواز ان يكون المخصوص امرا عدميا ازليا قال بعض الفضلاء
الجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم اما اذا كان
محمولا على الباطل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اي
لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين مغاير فيكون محدثا
اذ لا يعني بالحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى محدث
اخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثة فلا

فلا يلزم الجهالة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودا بايجاد
شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا الوجه مع ورود
الاعتراض عليه يستلزم استدراك قوله والا لكان حاصلا فانه
بل ما في عنه فانه من مصارح الازكياء قوله وان قالوا يعني
ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم
فهو واجب لذاته القديم بالذات وما لا يكون محتاجا الى شيء اصلا
والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة لاحتياجها الى
موصوفها فيكون داخلة في كون وجودها متعلقا بايجاد شيء فلا يلزم
الجهالة قيل عليهم انه لا يثبت ح حكمهم بكون الصفات واجبة بالذات
لعدم كونها قديمة بالذات قوله واما الاعراض ح يعني واما قالوا ان
ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان
بقاء شيء غيرها لا ينفي كونها في حال الحدوث فاعلا في اول زمان الحدوث
موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان
الثاني لانه عبارة عن الموجود في الزمان الثاني واستمراره على ما
سيجيء في الشرح قوله لكن يرد ان البقاء ح يعني يرد على القول بان
بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه الاتحاد في المفهوم فذلك
مما لا يخفى فساده لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم
والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال
صفة باقية وصفة الثاني يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة
العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس في
الخارج امر وراء الصفة بل هو امر اعتباري يحصل في العقل عن نسبة
وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لا يجوز نفسية
البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء
هو نفسها بمعنى ان ليست في الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس
امرا موجودا في الخارج زائدا حالا فيها كحلول السواد في الجسم بل هو

امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني
حتى لا يلزم القول بتجدد الاعراض في كل زمان الذي هو مصادم
الحس وكونها منفكة عن ابقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به
بعده انما بعد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون للاعراض
وجود وللبقاء وجود اخر ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي
كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية
التي لا تحقق لها في الخارج كمعية البارئ تعالى للحادث فانه متصف
به مع كونها موجودة والا يلزم كونه محل الحوادث تأمل فانه
دقيق قوله على ما سيجيء في التكوين قال التكوين عين المكون اراد
ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هناك الا الفاعل والمفعول واما المعنى
الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل
من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في
الخارج قوله يعني ان تصور الواجب ح يعني قد علم مما سبق ان
الواجب محدث لجميع ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع
ما سواه على النحو البديع والنظام المحكم يدل على ثبوت الصفات
المذكورة بالبداهة فان كون الاثر على النحو البديع يدل على علم وكونه
حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا
يرد ما يقال ان احداثه العالم على النحو البديع انما يدل على اتصافه با
الصفات المذكورة اذا كانت بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بواسطة
مختار صادر عنه بسلسلة الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب
قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد
وشعور بحركة المرتبة فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما
حيا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم
ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب
بتوسط الارادة كما هو مذهب المتاخرين من الفلاسفة حيث

حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا
بدل على نفي الصفات المذكورة ولا اثبتوها وقالوا عين الذات قوله
لان ذلك ح متعلق بقوله لا يرد ما يقال لان ذلك الواسطة من جملة
العالم ضرورة كونه ماسوى الله ولا يجوز صفة من صفاته فيكون حادثا
بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا بعد عن القديم بالايجاب لان اثر
الموجب القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى ح يعني لا يخفى ان هذا الجواب
انما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله حادث ولم يتعرض لبيان حدوثه مع ثبت
وجوده من الممكنات لكن لما ثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن في الممكنات
غير معلوم الوجود حدوثه كالمجردات مثلا صادرا عنه بسلسلة الايجاب
مختار الحدوث العالم بوسطه قوله ثم ان اعتبار ح يعني لما اعتبر
انه النحو البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بداهة الحكم والا
فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر
الموجب القديم لا يكون حادثا وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت
العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم
وبثبوتها على ثبوت الحيوة اذ لا معنى للحيوة الا صفة يوجب صحة
العلم والقدرة قوله وظاهر كلام الشيخ يعني ان ظاهر كلام الشيخ
يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور توجب ثبوت
السمع والبصر ايضا لكن فيه تامل اذ لا دلالة للاحداث على وجه
الا سان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات
واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات والحق
ههنا بيان جريان هذه المصنفات عليه تعالى وان معانيها موجودة
متغيرة فذلك مطلب اخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات
ازلية وهي العلم قوله وعلى هذا ظاهر كلام المحشي يدل على
ان هذا المنع ليس مندرجا في عبارات الشيخ وليس كذلك فان المعنى

ما يقابل الذات لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبنى
ان بقاء الشيء ح اشارة الى كلا المعنيين اذ كونه عبارة عن
عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكونه حقيقة الو
الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الوجود لكن
العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا
ان يقال مقصوده تصريح بما علم ضمنا في كلام الشارح قوله يعني ان يفسر
القيام يعني في قوله كما في صفات الباري اشارة الى تفسير القيام
بالتبعية في التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته لعدم كونه
تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام
الاعراض والصفات ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي يعني انه
نقض اجمالي للدليل الذي اورده على امتناع بقاء الاعراض
وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم الخ اعني
مخالفة الضرورة قوله لان اصحابنا جعلوا الخ نقل عنه جله
انه لما كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقا
بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام
ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما باقيا بالضرورة في
العقل والاخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى
كلامه اقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام
ابعد عند العقل بل مح لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص
والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها
فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم بداهة
العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس
والحس لا يميز بين الامثال كما في قوله فيلزم ان يكون اي فلو
كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ان يريد وجوده
الخاص على ماهيته لان وجود الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده

وجوده الخاص غير ماهيته كما قالوا فلا يريد ما قيل ان الوجود المطلق
زائدة في الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص قوله
مقطع بتغاير المفهومات فان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي واجب
معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم
قوله وايضا الخ اي يرد ايضا انا لا نم ان الاذن للشيء اذن بمرادفه
ولازمه لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهام فالتوقف واجب
احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الاشعري ومتابعه
اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات
انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فمذهب المعتزلة
والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه الصفة وجودية او سلبية
جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك
اذن الشرع او لا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا
كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى بلا توقف
اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته وقد يقال لا يدفع نفي ذلك
الايهام للاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب
الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقف وهو المختار وذلك
الاحتياط احتراز عما توهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز
الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من
الاسناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف قوله ولا شك في
جواز الخ وكذا في اطلاق الجواد مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه
وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه
والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد به علم يسبقها عقل والفقه
غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع
من الاقدام على ما ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعي
الداعي الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فيكون مسبوقا

بالجهل قوله وقيل الطبيب الخ اى صل فى وجه بيان النظر انا لا نم
ان الاذن بالشئ اذن لمرادفه فان الطبيب لا يتعلق عليه تعالى مع
جواز اطلاق الثانى قوله لكن التحرى الخ على ما يشعر به لفظ
التحرى فان معناه قسمة الشئ الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك
معتبر فى الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف
التبعض والتحرى فانه مطلق الانقسام انتهى ولا يخفى انه يلزم
على هذا ان يكون ذلك معتبرا فى التحرى والتبعض ايضا على ما فسرهما
الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليهما
متبعضا او متحريا قوله لان معنى ما هو الخ تعليل بقوله اى
مجانسة الاشياء يعنى انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى
ما السؤال عن الجنس فمعنى الماهية المنسوبة الى ما اعنى ما يقع
جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنس
جنسا ولا يقال انه مجانس لشئ من الاشياء قوله صرح به
السكاكى يعنى صرح السكاكى بان ما للسؤال عن الجنس حيث قال
فى المفتاح واما ما فللسؤال عن الجنس تقول عندك بمعنى ان
اى الاجناس عندك جوابه انه انسان او فرس او طعام وكذلك
تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله
وهذا هو المعنى نفى عنه اى انما حمل كلمة ما على معنى اى جنس من الاجناس
مع ان لها معان اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشئ
على ما ذكره السيد فى شرح المفتاح فى بيان قوله تعالى وما رب
العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
انه يحتمل ان يكون فرعون قد سأل بما عن خصوصيته وانه تعالى
كانه قال اى شئ على الاطلاق نفسا عن حقيقته الخاص ما هى
واجاب موسى عم بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك
الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره

ذكره فى المفتاح حيث قال ولسنا بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه
الكريم ونحوه لانه المعنى الذى نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافى
للوجوب وما السؤال عن الحقيقة المختصة بالوصف فلا يتعلق غرض
ينفى ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين واى قال غرضه لان
الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك فى الجملة حيث لا يوصف الواجب
عندهم بالحقيقة والاوصاف المتغايرين لوجوده تعالى فان الواجب
عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الحلى قوله مثل السؤال
عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويحدث انه ليس معنى مغايرا للاول
بل هو واصل فيه لان المراد بالجنس اللغوى قوله لكن يرد ان
يقال الخ يعنى يرد ان يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر فى الماهية
المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس اللغوى بمعنى الشامل
لا الجنس المنطقى اى مقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه
ما نقل من المفتاح فالجنس اللغوى اعم لشموله الحقيقة النوعية
ايضا فانهم يعدون البشرة جنسا واذا كان المعتبر فى المجانسة الجنس
اللغوى الشامل للانواع الحقيقة فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة
اللغوى التركيب فى ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة
ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية فلا بد
من تعيين تميزه عما يشاركه فيلزم التركيب فى هويته لان ما به
الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز ان يكون ذلك التعيين
امرا عدميا غير داخل فى هويته تعالى واجاب بعض الفضلاء عن
الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفى اى
اى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى ولا شك ان ثبوت الجنس
الاصطلاحى له تعالى يستلزم التركيب فى ذاته تعالى لا المعنى اللغوى
وهو المشاركة فى الجنس اللغوى حتى ما ذكروا بقرينة قوله يوجب
التمايز لفصول مقومة واما قوله لان معنى ما هو اه فهو اشارة الى بيان

المناسبة بين المعنى اللغوي والعرفي لان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا
ما سيأتي من قوله ولا يماثله شيء فتامل قوله يعني ان البعد الخ يعني
ان كلمة او ليست للشك المنافي للتعريف بل لتقسيم المحدود فحاصل
ان البعد امتداد له نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي
والثاني الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم
لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اي البعد
المجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالي
عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع في عبارة هداية
الحكمة قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو
السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي الباقين
لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم
بالجسم قوله وهذا التعريف الخ يعني ان تعريف البعد بالامتداد
القائم بالجسم او بنفسه انما هو للبعد الموجود الذي اثبته الحكماء
حيث قالوا لوجود المقدار اذ القائم انما يتصور فيه واما تعريف البعد
الموهوم الذي هو لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين النافين
للمقدار فيعرف بالمقايسة بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض
في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم
قوله وهذا مبني على وجود الحيز يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول
بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لما سبق من القدم والحدوث انما يكون
من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم
محض فلا يلزم كونه في الازل قدمه فلا يكون استدلالهم على مذهبهم
فلا يكون دليلا تحقيقا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل باستحالة
ازلية المعدوم ثم كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل
المحشي اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال في حقه اذ لا يلزم ح
ان يكون للمتحيز وضع معين ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان

وان كان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمي
في الازل وكلامه مع عليه اذا اراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو المح عند
المتكلمين اذ يلزم ح تناهي الاكوان الغير المتناهية ويبطله
برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نم لزوم الوضع الذي
يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافيه
وجوبه لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير
التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز
والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافي الوجوب وانا لا نم انه يلزم
تناهي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في
ذلك الحيز مستمر في الازل الى الابد انما يلزم لو كان كونه من قبيل الاعراض
الحادثة التي لا تبقى زمانين قوله والاكوان من المودات اعنيه
الخ على ما مر من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها
الا انهم قالوا لوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق قوله وهذا الترديد الخ دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور
قبيح اذ لا يتصور شيء على حيزه اذ نقصانه في جميع المذاهب كما يشهد
الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع
التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد او لا وقيل انه ترديد
بالنسبة الى المعنى اللغوي للحيز اذ هم يطلقون على التزايد والتناقص
يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي قوله ثم ان هذا الدليل اي هذا
الدليل على وجه قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد وانما قلنا ذلك
اذ لو قررنا بانه بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساوي
او يزيد عليه فيكون متحيزا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل
المذكور مبني ايضا على انه ليس جزءا لا يتجزى لانه لا يتركب منه غيره
ولانه احقر الاشياء واخسها والا فيجوز ان يكون ناقصا من
الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد

لا مقدار له قوله ووجه ضعفه حاصله منع الملازمة يعني لا نم لو اتصف
اجزاؤه بصفة الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم
والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى
يلزم ما ذكر وبعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة
الثانية يعني لا نم انه لو لم يتصف اجزاؤه بجميع الصفات الكمال يلزم
نقص الواجب وحدوثه انما يلزم لو لم يتصف المجموع ايضا وفيه
ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث
الكل انتهى اقول عدم كون الاتصاف ببعض الصفات نقصا
بالنسبة الى الجزء مم لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان
نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من النقصان
من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد
كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه اثبات
الملازمة الممه يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون
الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات
الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب
الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية
التامة صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفة الكمال يلزم النقص
والحدوث لان رفع الايجاب الكلي السلب الجزئي ولا يلزم من
انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفة بالوجوب
قلت فح يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض
الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصف بجميع الصفات
لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان
فيكون حادثا لانه ح يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه
انفا قوله وايضا صفة الكمال الخ توجيه اخر لاثبات الملازمة
يعني ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق

مطلق العلم والقدرة مثلا وهي لا توجد الا في الواجب قوله يريد
ان هذا التصريح يعني مقصود الشه من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب
الهداية في كتابه ان قرئ على صيغة المعلوم او تصريح القوم ان
قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من
جميع الوجوه يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه
فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف
في تماثلهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه
فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من
الوجوه المتابعة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة
وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا وتاييدا لقوله لا يماثل
والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانه
انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف قوله يرد عليه انه يجوز
الخ يعني ان الظ ان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف بينهم
فح يرد عليه انا لا نم انه لو صرح عن علمه بشيء يلزم النقص والافتقار
لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلم العلم به لعدم كونها
قابلا له قابلية ظه كذات الواجب عند من يقول بانه لا يعلم ذاته
لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا
يتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة ظاهرة لها ولا يلزم
النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل الحلي يرد عليه
ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات صادرة عنه
بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة
فلا ينتقض بالمادة التي اوردها لان كل ما يوجد تحت تعلق علمه
لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي
يتعلق بها القدرة اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء
عن عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر

كما لا يخفى لكن لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى
بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق التعلق به عندهم
ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة
الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم او شيء
مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة
ايضا ان اريد ما يصح ان يعلم قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى
لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة اولا كالاجرام الفلكية
من حيث انها جزئيات وتابعه من فرض الاشتراك بين كثيرين
لان ادراكها على الوجه المذكور لا يحصل الا بالآلات الجسمانية والله
منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هو كليات وغير تابعة من الشركة
على ما هو شان كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم ما في
ساعة كذا خسوفا به قد علم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان
ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان
في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة
والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمر
قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء
كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة
فلا يغيب عن علمه ذرة لا في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان
بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع السرعة ولا
يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك
بل ما يدركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل
فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما افاده العلامة
الدواني على التفصيل في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في
شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات
المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على وجه الكل واما الجزئيات

الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجه بعض
الافاضل بان معناه انه يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها
بحسب الازمنة بانها واقعة الآن او غدا او امس فانه لو كان
عالما كذلك واما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته
تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بعلمها بحيث
لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا العلم يكون
مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن
مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس
اليه قريب او بعيد او متوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته
الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا
وبعضها حاضرا ومستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن
وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى
هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى
ليس زمانيا هذا لكن قال الامام ان اللائق باصولهم انه تعالى
لا يعلم الجزئيات وانما به سواء كانت متغيرة اولا يلزم في الاول
من تغير العلم وفي الثاني الافتقار الى الآلة الجسمانية وبالجملة
ليس مرادهم ما يتوهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع
الجزئيات واحكامها دون خصوصيتها واحوالها هذا خلاصة
الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام قوله مناف الايجاب
هو القدرة الخ يعني ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك
اي يصح منه الايجاب وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث
يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب الليون وهو مناف الم
الايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا
المعنى متفق عليه بين الفريقين او الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل

كما لا يخفى لكن لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى
بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم
ومما يجب ان يعلم ان عبارة الماتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة
الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع شيء
مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة
ايضا ان اريد ما يصح ان يعلم قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى
لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة اولا كالاجرام الفلكية
من حيث انها جزئيات وما وقع من فرض الاشتراك بين كثيرين
لان ادراكها على الوجه المذكور لا يحصل الا بالآلات الجسمانية والله
منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هو كليات وهو برهانه من الشركة
على ما هو شان كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم ما في
ساعة كذا خسوفا به قد علم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان
ما علم لا بمجرد العقل بمجرد وتصوره عن حمله على خسوفات متعددة فان كان
في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة
والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمر
قبل وقوعه وبعده فعلى هذا صل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء
كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس للفقدان الآلة
فلا يغيب عن علمه ذرة لا في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان
بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع السرعة ولا
يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك
بل ما يدركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل
فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما افاده العلامة
الدواني على التفصيل في مصاعده والله اشار المحقق الطوسي في
شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات
المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على وجه الكلي واما الجزئيات

الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ورجحه بعض
الافاضل بان معناه انه يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغير
بحسب الازمنة بانك واقعة الآن او غدا او امس فانه لو كان
عالما كذلك واما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغيره انه
تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بعلمها بحيث
لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا العلم يكون
مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما كان
مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس
الله قريب او بعيد او متوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته
الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا
وبعضها حاضرا ومستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالمعلوم
من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن
وسيكون بل هو دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى
هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى
ليس زمانيا هذا لكن قال الامام ان اللازم باصولهم انه تعالى
لا يعلم الجزئيات وانما سواء كانت متغيرة اولا يلزم في الاول
من تغير العلم وفي الثاني الافتقار الى الآلة الجسمانية وبالجملة
ليس مرادهم ما يتوهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبايع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة
الكلام الملتقط من فوائد على الكلام قوله صاف الاعجاب
هو القدرة الخ يعني ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك
اي يصح منه الايجاب وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث
يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب الليون وهو صاف الايجاب
وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا
المعنى متفق عليه بين الفريقين او الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل

من ذلك اثبات كون الصفات موجودة قوله لعل مرادهم يعني لعل
مراد المعتزلة من قولهم عالما لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل
اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء
وينكشف عنده لا نفي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لا اسود
له فح يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق
مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قوله قلت يأباه
قولهم يعني يأبى عن ان يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى
فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها
يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية
عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة
لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس
الاضافة فعلم انهم يقولون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات و
يثبتونه لذاته تعالى تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان
نفس الذات المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه من شرح المواقف
وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف
الى يسميها المعتزلة العالمية هو التعلق بين العلم والمعلوم ولم ينكره
احد اذ لو انكر عنه لزم انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التي هي
حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من
الاشاعرة وقالا انها صفة لذات الواجب ليست بموجودة ولا معدومة
قائمة بمودلها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمراد ههنا اذ هي
ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواها وبما ذكرنا
ظهر فساد ما قال المحشي الفاضل ههنا فانه مبني عدم الفرق بين
المعنيين فانظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية يأبى عما ذكر
لان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك
فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هي متساوية

متساوية الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر قوله وكذا
قولهم عالم بالذات يعني يأبى ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظ
وقولهم عالم عين ذاته وعالمية زائدة حيث جعلوا العلم ذاته و
العالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه
ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى في الخارج والعالمية ايضا
كذلك قوله فيه تأمل اي في دلالة صدور الافعال المتقنة على
وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل والصدور
على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي
هي التميز والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة عالمية واما اتصاف
فاعلها بصفة اخرى هي مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب
المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير
العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقايد
العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست
من الاحوال التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن
بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها
وامثالها لا تدرك الا بكشف ومن اسند الى الكشف فانما يرى
له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطن الفكري ولا ادري
ثانيا في اعتقاد احد بطرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة قوله
لهم ان يقولوا اي للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد
المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا محال وهو ليس بلازم
اذ لا يقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل يقول انما يصدق
عليه القدرة اعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم واللازم
اتحاد الذاتين وهو ليس بمح اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على
ذات واحدة قوله لهم ان يقولوا يعني ان لهم ان يقولوا ان ما يصدق
عليه العلم وكذا سائر الصفات في شانه تعالى قائم بذاته لانه عين

ذاته بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه فانه غير قائم بذاته مع
كونه مغايرا لذواتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته و
بعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله اقتصر على الاول
ببيان المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره
ولم يقل ولا هي متغايرة قوله لكن اشار المص بنفي تعدد الذات والصفات
القديمة بنفي المغايرة بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد
فرع التغاير يعلم الجواب عن عدم لزوم تعدد الصفات القديمة
ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة
للذات وانما صل المحشي قال اي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء
وهو خبط اذ ليس في كلام المص قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله
على قول الشه مما لا معنى له قوله ولان غرض الاصلي عطف على قوله لان
الجواب التام اي انما قال اشار لان المق الاصلي بيان حكم الصفات
لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل هو يتم بنفي المغايرة
قوله ولك ان يحمل كلام المص الخ على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر
القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف
التعدد على التغاير ولك ان يحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم غير الله
وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد
لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون
عين ما ذكره الشه بقوله والاولى ان يقال المستحيل الخ ولا يرد
السؤال الذي ذكره بقوله ولقائل ان يقول لان ذلك السؤال
انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله
بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب
ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشه في هذا المقام
جوابا عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشه الخ اي انما حمل الشه
كلام المص على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور بين القدم هو

هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشه والاولى ان يقول والصواب
اشارة الى ما ذكره المحشي قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا
كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم لان لزوم الشيء
مع العلم به التزام قوله ولذا قال في المواقف الخ فان تقييده بقوله
ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر قوله ولا شك
ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات هذا انما يدل ان
لو قالوا انا لا ننتقل بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشتراك والتعلق
على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله
على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد يعني انهم انما كفروا لاثبات
الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الالهة
الثلثة انهم سووا في الرتبة استحقاق العبادة على ما صرح به الشه
في بحث حذف المسند اليه في شرح التلخيص لا انهم يثبتون وجوب
الوجود لكل من الثلثة كيف وقد قال في الهيات المواقف انه لا يخالف
في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية اي
النصارى مما ذكره المحشي كانوا بالة ذوات ثلث محل بحث او الاشتراك
في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه
لا حاجة اليه او القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب
ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول
النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم اب وهو الذات
واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب
مبني على هذا التفسير انتهى يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه مبني
على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة
ان الله ثلث اي الله الثلثة الله والمسيح ومريم ويشهد عليه قوله تعالى
أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين اثنين من دون الله
قوله بكفرهم ظاهرة لا يشترط عليه لقولهم بذوات ثلثة قوله وايضا

يتركب يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ اشتقاقه
علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
فان ترتب حكم القطع على السارق والسارق يدل على ان علة القطع
السرقة فكذلك فيما فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث
ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان
كان علته منحصرا في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم يحكم عليه
بالكفر وعبارة الشرح يشير الى الاول اي لزوم الكفر المعلوم كفر
حيث قال لكن لزمهم ذلك قوله وبالاقنوم الخ الاقنوم
الاصل قال الجوهري احسبها انها كيونية وكانهم سموا
الثلث اصولا لانها صفات متوسطة بها نظام العالم ووجوده
او لانها اصول الالوهية قوله وقد يوجه بانه الخ قال في شرح
المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع
والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحيوة لان الحيوة
عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون
العلم جهالة اخرى فالاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ما سوى
العلم والحيوة قوله لكن لا يلايمه قولهم الخ وكذا لا يلايمه انتقال
اقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله قوله
اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم
والحيوة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن
ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد
لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب
عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب
الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة قوله العدد هو
الكم المنفصل الكم العرضي الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء
غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع يكون

لرجوعهم

يكون بداية لاحدهما ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط
بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن
بين اجزائه حد منفصل وهو العدد مثلا اذا ابتدات من العشرة
الى السادس مثلا انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة من السابع
لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد
فلا يكون عددا بل ليس كما اذ الوحدة يقتضي اللاقسمة وكذا
قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور
الاعتبارية عند المحققين قوله وكذا فسروه اي ولاجل ان الواحد
ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف
مجموع حاشيتيه اي جانبيه احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته
قالوا احد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحت والاثنان عدد لانه
نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وقس
على ذلك قوله فكلام الشارح اي جعله للواحد من مراتب العدد اما
مبني على هذا المذهب او مبني على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي
هي ما بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد
عليه اي يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزءا من البعض انهم اتفقوا
على ان جميع مراتب الاعداد انواع مختلفة بالماهية مركبات في
وحدات مبلغها تلك المرتبة مثل العشرة عشر وحدات لا
لا خمسان ولا ستة واربعة وسبعة وثلثة الى غير ذلك لامكان
تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا
تصورت حقيقة كالواحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات
الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا
شبهة وربما يستدل بان تركب العشرة من الاثنين
والثمانية ليس باولى من تركبها من الثلثة والسبعة فان تركبت
عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم

اسماء الشيء عما هو الذاتي ولان كل واحد منهما كاف في
عدمها وسيفني عما عداها احاب بعض الفضلاء بان المراد
بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء
مبالغة وتزويجا وهو من قبيل اجراء الكلام على متفاهم العرف
قوله قد يجاب ايضا بالقديم الخ يعني منع الملازمة اي لا نسلم
تعدد القدماء لان القديم الزماني قائم بنفسه غير محتاج الى شيء
والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا يكون
قديما وان كانت ازلية والمراد بالاول ما لا ابتداء لوجوده
دون المعنى الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع لبطلان
اللازم اي لو سلم ان القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما
بنفسه او لا فلا نسلم استحالة فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم
الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لا استلزامه تعدد الواجب بالذات
وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة اذ ملاك القدم
الذاتي والزماني امر عدمي لا يكون مسبوقا بعدم استلزامه
تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين
لان القول بالعدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة
للقدح على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق في الشرح
ان القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى
انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه
الكلية انما هو من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب
لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون
بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة
الاشعار بد لالة حيث قال ولذا استحالة في قدم الممكن قوله
بقدم المسمى قالوا ان المسمى صفة واحدة ازلية تتناول جميع
ما شاء الله لها من حيث انها حادث والارادة حادثة متعددة بتعدد

متعدد المراد كذا في شرح المقاصد محمد وقدروه بالقدرة على التكلم
قالوا المتكلم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات
الله تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم
وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل حالة
ابتداء الامكان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان
مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد
قوله فالتفريع المذكور اي المذكور بقوله وتصويره هذا المقام
يوجب نفي قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض
باق فعلم ان مفهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر اخر
وللفاضل الحلي في تصحيح التفريع كلام احر لا يرضى سماعه الاذن
الكريمة قوله لو اريد تبين اصحية التفسير المذكور بانه ماخوذ
من الحرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت
اذا لم يكن فيها شخص اخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء
غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان
المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان واللازم
ان لا عمر زيد تويه وامتعة الدار وهو باطل قطعا قوله سواء كان
بحسب الوجود الخ اشارة الى بيان وجه تفسير الشه قوله بحسب
تصور وجود احدهما الخ بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما يعني
انما فسره به اشارة الى امكان الانفكاك اعم من ان يكون بحسب
الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر وبحسب التميز
بان يتميز احدهما في حيز لم يتميز الاخر فيه لا بالوجه قوله بتصور
وجود احدهما مع عدم الاخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب
الوجود قوله فلا يرد النقض الخ لانه وان لم يمكن الانفكاك
بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم بناء في القديم
على ما مر لكنه يمكن بينهما بحسب التميز ضرورة انهما لو وجدا كان

متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد
ولو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ العدم
ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى اقول لو اريد الامكان
الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور
وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو
الحق ولو اريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة
بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون
بعض اخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة لكن يرد
الالهان المفروضان وكذا المجردين المفروضين كالعقول والنفوس
التي بينهما الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود
لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما قوله فتامل وجه التامل
ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقض
المذكور مندفع لعدم تحققهما ومادة النقض يجب ان يكون
متحققة لان الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة النقض
ولا يكفيه مجرد فرض الاله وما قاله الفاضل المحشي من ان النقض
انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا
يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين
فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم
كفاية امكان مادة النقض لا فرق في الالهين والجسمين القديمين
في ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليلين عند المتكلمين وممكن
بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى قوله لما كان
عدم الانفكاك الخ اي ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات
لا يغاير بينهما وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز
كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا انه تركه
لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم

عدم كونهما متحيزين قوله والا فمجرد الخ وان لم يكن عدم التعرض
لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتقاضه
بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم
الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد و
كذا اكتفى الشارح به قوله فانهم قالوا الخ اي قال الآمدي ذهب
الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات منها ما هي
عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها
عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها لا
يقال له عين وغيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم
والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء
على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من
الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك
بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها
كذا في شرح المواقف ومما ذكرنا ظهر لك ان ما قاله الفاضل المحشي
الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام
لا يعبأ به قوله وبهذا يظهر اي ومن عدم قولهم بعدم مغايرة
الصفات ظهر ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة
والعرف ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة فليس بصحيح لانه
يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لا يغاير الموصوف اذ قد اتصف
زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها
مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان المراد الخ يعني قد عرفت
في الحاشية السابقة ان تفسير الشارح بقوله ويمكن ان يقدر
ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر بقوله اي يمكن الانفكاك
للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك
في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض

بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في
الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع
في الحيز فان العالم متحيز في حيز وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة
التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك
المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك
العرض عن المحل في الحيز فان العرض هو المحل وحيز المحل مكانه
فما قاله الفاضل الحلي ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشيء
منشاه قلة التدبر قال بعض الفضلاء وهذا الجواب بان هذا
لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من ان كلمة او في التعريف
للتقسيم دون الترديد وحاصله ان المراد باو ان قسما من
المحدود وحده هذا وقسما اخر حده هذا والمعنى ح ان قسما من
المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود
وقسما منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الوجود ومنها
ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما رتضا
اقول هذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس
كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشه بل هو مستفاد من
ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في
الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغير ان ما يمكن
الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي
ذكره المحشي اذا اخذ كلمة او في التعريف كما قال بعضهم الغير ان
ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميم لان
كلمة او للتقسيم لا للترديد تامل قوله نعم يرد الاشكال اي يرد
الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قال
الغير ان ما يمكن انفكاكهما في عدم او حيز لعدم امكان انفكاك
الصانع عن العالم في العدم والحيز جميعا قوله ان قلت لعلهم ارادوا الخ

الخ يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما
بالاخر او قائما بمحله وان لا يكون مقوما وحاصلا به فلا يكون
الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة
لذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا
يكون بعضها قائما بمحل النقض الاخر ولا الجزء بالنسبة الى
الكل لامتناع ان لا يكون الكل مقوما به ولا ينتقض بالعالم مع
الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا مقوم به لا
لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم ومحلا لمحله او جزء الشيء
وكذا لا يرد النقض بالعرض مع المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض
بالمحل بان يعدم مع بقاء محله فيكونان غيران قوله قلت
مثله الخ حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى
المذكور وهل هذا الا تخصيص ماخوذ من خارج لاخراج مواد
النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف
اخص لاجل تحصيل المساوات وهو فاسد كما لا يخفى قوله
على انه يرد الخ اي مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد
عليه المشخص فانه على تقدير ان يكون محله مقوما به وكذا الاعراض
اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان يكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة
له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة
غير موجود وعند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين
وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه المشخص لا يجوز ان لا يكون
قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه ح داخل في الاعراض
اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر لكن يرد على كلام المحشي ان مادة
النقض لا بد ان يكون موجودة على تقدير وجوده لهم ان يقولوا
ان المشخص والاعراض اللازمة لا يكون مغايرة للمشخص ومحلها
قوله يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام الخ يعني لا يجوز وجود الذات

بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو في
الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدي بل القديمة
على ما ذكره الشه وهذا الاعراب انما هو باعتبار كون القديمة اعم
من اللازمة من حيث المفهوم والاخص من حيث الصدق متلازمان
ضرورة انه لا لازم سوى صفات الواجب بناء على تحدد الاعراض
ولا موجد للذات بدونها لانها لازمة وقد مها يمتنع انفكاكها
عن الذات قال بعض الفضلاء والمراد بالصفات الصفات الحدثة
ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا
يغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى فيه ان الشه قد صرح في صدر
الدرس بان الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف
الصفات الحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره
والاظهر ما ذكر من عدم مغايرة الصفات الحدثة لم ينقل عن الشيخ
الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو محل ما تقرر عنده
من تجدد الاعراض او يتحقق الانفكاك من جانب الموصوف
بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب الحيز قوله ومرادهم
جواب سؤال تقديره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة
ممكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك
والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان
المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع
من وقوع ذلك الانفكاك اعني الانفكاك الوقوعي وهو هنا منتف
لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكون مجرد الانفكاك
كافيا في التغاير والا لزم ان لا يكون لذات مغاير للعوض اللازم
واقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت ايما سواء كان
بحسب الوجود او بحسب الحيز وافهم منتهى يعني ان العرض
اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد

واحد في الحيز لان غير المحل مغاير بغير العرض كما لا يخفى قوله
لان الكلمين الخ بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل
الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين
فهذه قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين
غير موجودين في الخارج قوله عدم تصور هذا العرض الخ لان
العرض الجزئي من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره
من حيث كونه جزئيا بدون محله اقول الجواب عن النقض بالعالم
مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قديم بقوله
المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى انه على
ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات
بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار
وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني
الا ان عبارة الشه غني عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل
ناقصة عن اداء المقصود وموهمة ما به تتمة الجواب السابق يدل
على ما قلنا قول الشه في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة
حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو
اعتبر الخ رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع
الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر به من اعتبار وصف الاضافة
خلل في قول الشه قوله وبه يظهر الخ اي وبان اعتبار وصف الا
الاضافة يستلزم والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب الخ لانه
جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه تقدير ان لا يكون
بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور الخ
لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له باطل
لانه يستلزم تصور احد المتضايفين بدون الآخر فيتصور
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد

في كونه مغايرا للعالم لان وصف الاضافة معتبر على ما اعتبر به
المسائل قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في
صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا وتقدير ما قبل اقامة
البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجودا
مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية غير ظ بخلاف
وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو
ذلك قال وصف الاضافة محقق لا فرض فكان ابطال الشه
هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر
عنه فلا اشكال انتهى اقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم
يطلب البرهان بوجود الجزء لخفاء كونه جزءا فوصف الاضافة
ايضا فرضي فقبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين قوله
يرد عليه ان مجرد التغاير الخ اجيب عنه بان ما هو المفهوم من
عبارة الشه ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل فانه
يدور معه لا انه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير في المفهوم
ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع
فالنقض بالمثال المذكور غير وارد ولكون مفهوم المحمول جزءا من
مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تفسير الحمل بالايجاد في الهوية
والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فقيل شرط الحمل الايجاد
ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في
حواشي شرح التجريد ان الحمل في الذاتيات هو الايجاد وفي العرضيات
هو الاتصاف كذا قيل قوله يدل ان الباقية فانه تصحيف فصل
وقع في عامة نسخ الحواشي يدل ان الباقية فعلى هذا قوله فصل بالضاد
المعجمة ومعناه ح انه تصحيف فصل ان زائدة لا فائدة فيه و
لو يده ما نقل عنه من تمثيل ان الباقية حيث قال كما في قوله تعالى
ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله

لدخوله على الاسم تم كلامه وفي بعض النسخ يدل على ان الباقية
باللام المنفصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه
تصحيف وتغير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ
تصحيف فحل قوله اذ لا يمكن عطف الخ مثل ان يقال انه معطوف
على قوله لصار بحسب المعنى او ما له لو كان الواحد غيرها يلزم ان يكون
الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونها او معطوف على ضمير
كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى
كان كون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار و
على تقدير ان يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وح لا يرد
النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه منه انتهى يعني انه و
ان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق
عليه انه نقض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل
وينقض ايضا الخ اي مع كونه محتاجا الى التكلف ينقض باللازم
غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان المذكور فيه بان يقال لو كان
اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه مح
فيلزم ان لا يكون غيرا ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلي بان
يقال لا نم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة
بدونه فان اللازم غير الملزوم عندكم مع انه لا يكون الملزوم
بدونه قوله لا يقتضي النفسية اي العينية حتى يلزم من
مغايرة الشيء بمنزلة مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم
مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على كونه جزءا من العشرة وعدم
تحققها بدونه يستلزم النفسية فلو كان مغايرا يلزم مغايرته
لنفسه بل يتم بيان ان ليس العشرة مغايرا له سواء كان نفسه
اولا او يكفي ان يقال انه من العشرة وهي ما لا يكون بدونها فلا يكون
من العشرة مغايرا له فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه

لان المغايرة للشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه
باللاغيرية واللاغيرية بالنسبة الى واحد فالصواب ان يقال
في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي
عدم المغايرة بينهما قوله وبالجملة الخ فلا يلزم من مغايرة الواحد
للعشرة ومغايرة زيد له مغايرتهما لنفسهما قوله فان للعلم تعلقات
الخ حاصله ان تعلقات علمه تعالى نوعين تعلقات في الاول من غير ان يكون
مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات
والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها تتجدد
اي من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلي كما تعلق بتعلق
بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات
قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي تعلقاتها اعني جميع
ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع
والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها
متجددة في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية
بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها ومتناهيها سواء كانت مجتمعة
او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من العشرة
المتجددات حسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب
من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب
تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية وهذا ما عليه
الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه بالمتجددات بانها وجد
والعلم بانها سيوجد واحد فلا [illegible] الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى
بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم زيدا سيدخل الدار فعند
حصول الغير يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا
بلا غفلة فزيد انما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد فعلم انه دخل الاول
نظرا لغفلته عن الاول والباري تعالى ممتنع الغفلة عليه فيكون علمه

علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل
لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا ينتهي الى حد
لا يتصور فوجه تعلق اخر لان متعلقاته ايضا غير متناهية بهذا
المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدور الله غير متناهية وبما قررنا
لك اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان المتجددات سواء اخذت
باعتبار انها سيوجد او باعتبار انها وجد الان او بالفعل متناهية
ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية
سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله
للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات
والمتجددات اذ ليس للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى
كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه
ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات
ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا
يخفى قوله يجعلها ممكن الوجود الخ يعني ان القدرة صفة تجعل
المقدورات ممكن الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة
بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدور
ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين
بالنسبة الى ذاته امر ذاتي للممكن تعلق القدرة به يقال هذا
مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع وواجب
فلا يصح ان يكون اثرا للقدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين
اصرفوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة
والارادة ومنهم المص ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين
قال ان القدرة صفة من شانها صحة التأثير والايجاد من
الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن
الذي تعلقت القدرة في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح

تعلق الارادة احدها سمه تعلق التكوين بايجاده فوجد تعلق
هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات
التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والبرهان على ان
قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة الصدور فهو
امر لازم لامكان المقدور الذاتي لانه اذا كان الطرفان مستويا صح
كل منهما الى الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى مخصص انما
المحتاج صدور احدهما بنفسه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة
فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء اختلفوا فمنهم من قال بعضهم
ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا
تعلقت بوجد المقدور فيما لا يزال غير متناهية ضرورة ساعي
الموجودات غير متناهية بالقوة اولا ينتهي الى حد لا يصور
فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام الحشي والاولى ان يقول
على مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي بها يصح صدور
الممكنات من الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم
تناهي الممكنات وتعلق حادث بها يوجد المقدورات وهي تعلق
الحادث تعلق الارادة سرح احدهما بنبيه وهذه التعلقات متناهية
بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقها قوله فذكرها للتنبيه
على الترادف قبل الاولى حذفها مصل بالقدرة قوله او على
صحة الاطلاق اي يعني ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاق
القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قال الفاضل الحشي ان
كون المأخذ صفة لله لا يدل على صحة اطلاق المشتق منه فان
الاطلاق موقوف على الاذن. شرح المدبري ان الاستواء والوجه
واليد والقدم صفة لله تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي و
غير ذلك عليه عندنا قوله وهما صفتان غير العلم اي هما صفتان
زائدتان على الذات ينكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف

ينكشف باحدى هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الا
به ووصول الهواء وموارد بان للعلم او على على ما حوله بعضي
ثم اصر باه او سمعاه محمد بالبداهة في هذين الحالتين ونعلم بالضرورة
ان الحالة العامة مستلزمة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد
هو الابصار قوله عند الاشاعرة والجمهور من المعتزلة والكرامية
قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعري
في الاحكام من انه علم بالمحسوسات يجوز ان يكون مرجعها الى
صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات
انتهى وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث
مملوة مع انه يمكن اضافة تعالى به فلا حاجة الى تأويله قوله
واولها غيرهم اي فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسن البصري
بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث العلو على وجه يكون سببا
للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمال الحاسة ولكن بين
وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصر تعلقين
تعلق ازلي بها ينكشف انكشافا تاما شبيها بالانكشاف
الحاصل الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق لحادث عند
حدوثها بها ينكشف انكشافا جليا شبيها بالانكشاف
الحاصل الذي يكون لنا بعد استعمال الحاسة بين المذكورتين
فهو باعتبار هذين التعلقين المسمى بالسمع والبصر قوله
في لا يرد ان العلم اي لان العلم تعلقان تعلق حدوثها قوله وفي
تمسك به اي من تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم بان
ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم
بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون وجودها الذوق
والشم واللمس اي يكون بعد وجودها او يكون هذه الصفات
مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا يتحصر الصفات عنده في السبع قوله

قال السيد في شرح المواقف واما ما يوصف بالشم والذوق و
اللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى ورود
النقل بها امن ذلك وقد عرفنا انها لا يكون بالالسن المعروفين
واعرفنا لعدم الوقوف على حقيقتها قوله عند من لا يقول
بالكمون نقل عنه وايضه لا يصح على مذهب لا يقول بالكمون
مطلقا على الاخرين منهم كما مر آنفا قوله اعترض عليه بان حاصله
ان الارادة التي من شانها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها
الى المتعلقين اعني تعلق الفعل والترك يحتاج الى تخصص اخر
والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك التخصص
فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق
بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب وتنفي الاختيار بمعنى صحة
الفعل والترك الذي اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد
الطرفين لازم الارادة والارادة تلازم الذات فيكون احد
الطرفين لازم الذات وان كان المعنى ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل متحققا لا يقال لم لا يجوز ان يكون الارادة او تخصص اخر
يوجب خصوصية باحد المتعلقين ولا تنتهي تلك الخصوصية الى حد
الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية
ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار
الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان
كافيا في وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت اخر
فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح
بلا مرجح وان كان لمرجح لا يكون تلك الخصوصية كافية بل يقول
اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجح
لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف
الاخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف

الطرف الاخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجح
ولذا لم ار في التعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين
ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول
ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله لا يقال الارادة
صفة اه جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول
ولم نسلم لزوم الاحتياج الى تخصص اخر فان الارادة صفة من شانها
ويقتضي ذاتها ابدا اذا تعلقت بشيء صدور الفعل وتركه عن الفاعل غير
احتياج الى تخصص اخر ويجوز تخصيصه المساوي بل المرجوح قوله لانا
نقول الكلام الخ يعني لم نسلم وجود الصفات التي من شانها صحة الفعل
والترك من غير تخصص بل هو ممنوع لاستلزامه الخ الذي هو ترجيح احد
المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم وهو ترجيح احد
المتساويين اي ايجاده من غير مرجح اي من غير سبب وداع الى ايجاده
وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان
متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان
اذا كان له قدحان مسويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده
رغيفان متساويان من جميع الوجوه انما الخ هو ترجيح احد المتساويين
اي وقوع احدهما من غير مرجح اي موجب وموجد وهو غير لازم من كون
الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي نفعا
لانه يجوز ان يكون تخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين
بين القدرة والاسواء مستندا الى الطرفين والاوقات انما يستلزم
الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذا المرجح الموجود هو الذات وهو
موجود والفرق بان يكون القدرة من شانه يستلزم الترجيح دون القدرة
مشكل على انا نقول قد صرح السيد في شرح المواقف في بحث الامكان
الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح ههنا ولا نخلص عن هذا
الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين يحتاج الى

تعلق اخر مخصص له وهكذا الى ما لا نهاية والتعلقات امور اعتبارية
لا يجري فيها برهان التطبيق والتسلسل فيها ليس بمحذور فيه تامل قوله
تحقيقه اي تحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين
بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخ اما ان يكون العلم بنفس حقيقة المقدور
اذ العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكل لا يصير مخصصا اما الاول
فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع و
الواجب فلا يكون مخصصا له وهو ظ واما الثاني فلان العلم
بوقوع الشيء فرع تابع لكونه من يقع في الحال والاستقبال فان المعلوم
هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه
وهو الفعل او مؤخرا عنه وهو الانفعال والصورة والحكاية عن الشيء
فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحقيقة الجا
الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم بوقوع
الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الارادة الشيء كونه
مما يقع فرع وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان كون
العلم تصورا او تصديقا انما يتم في العلم الحصولي وعلم الله
حضوري اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمي العلم
الحصولي اعني الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم بنفس
حقيقة الشيء او العلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا
واندفع ايضا ما قيل انا لا نم ان التصديق فرع الوقوع وانما يكون
كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدقة بها
اما اذا كانت القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان
المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق
على هذا التقدير وان لم يكن فرع للوقوع بمعنى تاخره منه في الوجود
لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها و
هذا القدر كاف لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي

ذوي الافهام بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل
ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان علم الله وقوعه يجب ان يقع
تامل قوله وبه يندفع قول الحكماء اي بما ذكرنا ان العلم بالو
بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متاخرا عنه اندفع ما قال
الحكماء ان الله التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي
يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض
دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا كما تصور
اولا السرير ثم يحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلي اذ هو يعلم
الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا
لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا
به انه ليس ظلا وحكاية عنه وهو بط وان ارادوا انه ليس
تابعا في الوجود الخارجي والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم
لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى قوله
نعم يرد الخ يعني به يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم
بنفس المقدور والعلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا
مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا
لوقوع الفعل بان يكون الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا
وحكاية عنه وهو ظ واجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة
انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس
كذلك كما في بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل
ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تامل حتى ينكشف لك حقيقة
الحال وسريرة المقال قوله ان قلت يلزم الخ لا يخفى ان هذا انما
يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب اي لا يكون مضطرا في افعاله
بل يكون في افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب
الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في افعاله غير

مختار فيها يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر في افعاله
وليس ساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فح يكون
راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولذا قال
الشه في شرح المقاصد لا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي
كون الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم قوله
ان قلت يجوز ان يكون الجماد مريدا تقريره ان هذا الاسلوب متحققة
في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه الاسلوب كافيا في كونه تعالى
مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وح جواب المحشي موافق له وهو
ان هذه التفسير ارادة في الواجب يعني ان هذه الاسلوب انما
يكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا
ساه ولا مغلوب ولا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء
ان مقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة الاطلاق المريد
على الواجب يصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه
ولا يخفى ان جواب المحشي غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نم
تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب بصحة الاطلاق
كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء
كذلك على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب
بايراد الضمير الواجب الى الواجب تعالى والحاصل انه ان اورد سؤال
بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم
ان يكون مريدا بكون السؤال موجها ويجاب بما اجاب به المحشي
وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو
فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف
فتدبر فانه دقيق قوله نعم يرد الخ يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت
عبارة عن الاسلوب المذكورة لا يكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين
بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات

المقدورات على السواء كما لا يخفى قوله ان اريد الخ اي ان اريد
ان الفعل يصدر عن الذات مع قدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا
في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال
ح مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل و
الترك قيل ان من فسر الارادة باسلوب المذكورة اثبت المشية
فليكن هي المرجحة قوله الملازمة غير مسلمة عندهم لان تخلف
المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد
ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون
الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد
جائز دون ما يتعلق به المشية ولعلهم يخصصون المشية بالمشية
القسرية قوله لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراد
ما اراد الله تعالى فهو كاين ومراد له وان لم يكن مرضيا ومامورا به
بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق ولقوله تعالى ولو شاء
ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء
لهديكم اجمعين ولقوله عم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
قوله قيل عليه قايله مولانا زاده الشارح الاخير للعقايد
وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي يجده المخرجين
الاخبار مغايرا للعلم بمعنى التصديق النفسي لا لمطلق العلم
الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل بصدد الاخبار يحصل
في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا
الدليل غير تام في شانه تعالى اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر
عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما مح على ذاته
وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه
لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغايب اذ لا
لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي

التي يجب فيها ليقين واجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون
مدلولا للكلام الاخباري هو العلم التصديقي دون العلم
التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على
الشاهد يفيد الالزام على الخصم بقوله له وقد يقال المقدار هنا
مجرد تصور الكلام النفسي بحيث يمتاز عن اللفظ والارادة اولها
اثباته للواجب تعالى فذلك مما يقال عن الانبياء عم ولا يخفى ما في
الكل اما في الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري
عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا و
اما الثاني فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المق اثبات المط
الذي هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلانه مما يقال
عن الانبياء عم انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايرا
لما سواه في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة في امكان وذاته
بحمل تواتر النقل شبوته على ظاهره ولا يؤول قوله واعلم ان هذا المقام
مجاز الافهام نقل عنه بجوز بالحاء المهملة والجيم انتهى ففي الاول
من حزت الموضع احوزه احوزا سكنته وسرت فيه وعلى
الثاني من جاز الابل يجوز والجور والجواز السوق اللين قوله
المعنى الذي نجده يعني ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا
عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا تتغير بتغير
العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية
التي يسمونها في الاصطلاح معان اول وهو خطا فان العبارات
تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف
مدلولاتها من غير اختلاف وتغاير في ذلك المعنى بل كما يدل على
ذلك المعنى بالعبارة يدل بالكتابة عليه والاشارة ايضا نعم
انه غير الكلام اللفظي هو العبارة ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها
فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمداد

والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى قال بعض الفضلاء انت جبير بان ما ذكره انما يتم اذا
ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان
الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكر من
من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة في توجيه كلامهم بعيد
عن مقصودهم بل اجل اقول المق ههنا هو مجرد بيان المعنى الذي
يعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم واما انه كلام
نفسي ام لا وهو مطلب اخر اثبته الله وسيم هذا كلاما نفسيا
كما اشار اليه الاخطل بج وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول
اللفظي انه مدلول اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاح
كيف وهو مستلزم قيام بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي
هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات
والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ فالمعبر بالمعاني
الثانية في الاصطلاح قوله ثم ان اثباتك بج بيان لمغايرته
للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك التي
اعني النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار فيكون مغايرا للتصور
بما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك يجد في نفسه تلك
النسبة الايجابية الذي يعبر عنه بزيد قائم اذ ثبت له القيام
او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه
شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من
وجوه الاول انه يرد عليه ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام
في ذاته تعالى اولا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخبارا عما لا يعلم وقوله
وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد عدم علمه
بوقوع النسبة عدم التصديق به تسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم
وان اريد عدم تصوره ايضا فهو م والثالث وهو يرد على الاول ايضا

انا لا نم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا
مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه
من مطارح الاذكياء قوله والحق ان الامر تعبير عن الحالة اي والحق ان
الامر مغاير للارادة لان الامر يعبر عن الحالة التي تحصل في ذهن
الآمر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء
سواء اراد وقوعه ما يتعلق به او لم يرد بل اراد عدم وقوعه
وانكار هذا مكابرة قوله قال في التلويح ح يعني ان ثبوت شريعة
نبينا عم موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى
تصديق النبي عم بدلالة معجزاته واما توقفه على ما سوى الكلام
فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عم وهو موقوف على
ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعائه
النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء
موافقا لدعواه موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا
عالما وايضا الرسول من ارسله الله لتبليغ الاحكام فلا بد
ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا
يختار لمن يشاء من عباده واما توقفه على الكلام فلان اكثر
الاحكام جاء به نبينا عم ماخوذ من الكتب وهو اقوى الادلة
الشرعية واعلاها وثبوته موقوف على كونه متكلما وبما ذكرنا
ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع
على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما
ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات
الدالة على ذلك ويصدق بان يخلق الله في الذهن من غير احتياجهم
في شيء من ذلك الى اتصافه بالكلام لا الكلام في شريعة نبينا
وتوقفه على التصديق بكلامه على تعالى ظاهر كما لا يخفى قوله
وبين كلاميه تدافع ح لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه

بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف
على الشرع حيث اثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف
على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى
نقل هذا الكلام من التلويح فان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا
بان ثبوت الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات الكلام
به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير
السائر المريد وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف
ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف
وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله
لا بد في التوفيق من التمحل لا حاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما جلي
لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت
الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم
ما ذكر بل على صدق النبي عم لان مبناه قوله عم لا تجتمع امتي
على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن
وصدقه عم موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت
الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم متواتر النقل بذلك عن
الانبياء عم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف
على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى قيل
وجه التوفيق ان الموقوف عليه الشرع هو الكلام اللفظي والمثبت
بالشرع الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق اللازم
مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع
واللازم مما ذكر هنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه
على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى قوله وقيامه
يستلزم ح دفع لما يقال ان ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام
وانما الكلام اثره كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة فلا يلزم

من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة اه
اى يقولون بان ثبوت المشتق يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق
وان ثبوت المتكلم يقتضى ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم
بذاته لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام و
القائم بذاته هو الايجاد والكلام عرض موجود فى محل اخر فلا يلزم
ثبوت الكلام النفسى فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم
بمعنى خلق الكلام ايضا بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم
باعتبار معنى حاصل فى غيره وقال فى شرح المختصر العضدى فى مسئلة
لا يشتق اسم الفاعل بشىء باعتبار معنى حاصل بغيره خلافا للمعتزلة
قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق هو المخلوق انتهى كلامه
كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون
بانه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب
قيام المأخذ به وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات
القائمة بذات القارئ والحافظ التى يستحيل بقاؤها فاتحاد
تلك الحروف قائم بذات الحافظ والقارئ لان افعال العباد
مخلوقة لهم لا بذاته تعالى تأمل قوله وهو عدول عن الظ واللغة
يعنى ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظ
واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجده ولو فى محل اخر
بخلاف ما اذا سمعنا قايلا يقول انا قايم نسميه متكلما وان لم يعلم
انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده وهو الله على رأى
اهل الحق قوله واما الكرامية فقائلون بحدوثه اى قائلون بان الكلام
المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه
قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر
قال فى شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض السراهون بعض
وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من

من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى هذا هو المشهور لكنه قال
قال فى المواقف فى باب التنزيهات ان الكرامية يقولون بقيام الحادث
الذى يحتاج البارى اليه فى ايجاد الخلق قوله كن امرا للارادة التى
يحتاج اليه فى الايجاد قوله هذا مذهب الاشاعرة وهو عبد الله
ابن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلام الله
صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات
الحادثة بحسب حدوث المتعلقات وذلك فيما لا يزال قيل يرد
عليه انه اذا كان الكلام النفسى مدلول اللفظى لزم ان يكون
متعددا كتعدد اللفظ ومن ثمه ذهب الجمهور الى ازلية التعلق
اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظى عليه دلالة الموضوع على
الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا
يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والجواب الحق اى الجواب
الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم وجود الكلام بدون
التعلقات فى الازل لا ينافى ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقية
غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات
لا يوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم
الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظى عليه دلالة الاثر على
المؤثر الذى خلاف الظ قوله واعترض على مذهب الحدوث
نقل عنه فى الحاشية هذا الاعتراض ليس مختصا بمذهب الحدوث
ولا وجه للاختصاص وهو الذى ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه
لايراده اللهم الا ان يراد مختص السؤال والجواب وح يرد الاول
انتهى يعنى ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين
بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف صفة الكلام فى نفسها
غير امر ونهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا فى ضمن الخاص فلا
وجه للتخصيص بمذهب الحدوث واجيب بانه اورد السؤال كما

كما وقع بينهم علي بن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما
لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه
والجواب عنه بالمقايسة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسي
باللفظي فان اللفظي لا يخرج من هذه الاقسام ولا يوجد بدونها
فكذا النفسي والا يجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية مما لا
يقدم عليه احد قوله فان الامر من حيث هو امر يعني ان الامر
الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير
الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة او عدم وقوعها
من حيث هو كذلك يدل على ذلك خلاف لوازمها فان الاول
غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام
وقع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا
للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه غير الخبر على ما قلتم
من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل
بحسب التعلقات فيلزمكم ان يقولوا بانقسام الكلام الى
الانواع المذكورة في الازل كما لزم من جعله في الازل خبرا و
حاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان
الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة
الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور
وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا به
بحيثية اخرى من كونه امرا او نهيا او استفهاما او نداء ونظيره
ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار
عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من
حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والسر فيه ان هذه اضافات عارضة له
غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك
الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق

يصدق بعضها حين صدق البعض الاخر قال الفاضل الحلي يرد عليه
ان هذا لو تم لدل على كلية مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين
مختلفين بالعدد كزيد من حيث كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث
هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان ينتهي ولا
يخفى انه ليس بشيء لان الصدق المعتبر في مفهوم الكل المقول
على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون مقولا في جواب ما هو بمعنى انه
لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكل جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها
ولا شك انه لو سئل ان زيدا الكاتب والعالم والقائم والنائم ما هو
يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه قوله
لا يوجب الاتحاد والا لزم الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة
وذلك بديهي البطلان قوله ولو سلم فجعل البعض اي لو سلم
ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستفهام
والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وجود نوع
الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا يستلزم الامر بالعلم بمضمونه
والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر
فساد ما قال الفاضل الحلي ان استلزام الاخبار للاشياء غير بين
ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في
وجه التخريج كل طلب من الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري
فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في الضرب على ما بين في الصرف
فيكون الخبر اصلا في اللفظي كذا في النفسي وانت خبير بان هذا ظن
لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن قوله
يرد عليه الخ اي ان التحقق في صورة التصور الرجل الابن وامرا
بشيء هو العزم على الطلب وتحمله وهو ممكن واما نفس الطلب
فلا شك في كونها سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب
بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه

انما يكون محالا اذا طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا
طلب ان يأتي به بعد وجوده فلا كذا والحق ان يفسر الطلب من
المعدوم وان كان المط الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم
ليس بمفهوم عرفا فهم للخطاب ولا بد للطلب وان كان المق
الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لا يقال يلزم منه ان لا
لا يأمرنا النبي عم اهشي ولا ينهانا بل يعزم على الامر والنهي بالنسبة
الينا وانه قطعي لبطلان ضرورة ان خطاب النبي عم عام لكل مكلف
يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطابه
باهل عصره وثبوت الحكم فيما عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله
لانا نقول فرق بين الامر الصريح يعني ان خطابه عم للحاضرين
بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضم والخطاب للمعدوم
ضمنا وتبعا ليس سفها قوله القرآن يعني اطلاق لفظ القرآن شائع
على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف
كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي
لكن المتبادر منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل
في وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراءة
المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله وفيه تنبيه على الترادف اي في ذكر
الكلام بعد القراءة تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر
ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان بقوله
والقرآن فانه ح يكون متحدا معه في المفهوم اورد لتوضيحه لا بد له
لان المق الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله
وقد ثبت الكلام النفسي وقع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل
يجب صرفه عن الظ وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له
الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى والمعنى للكلام الا المركب
من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض

يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي ان لا يأمرنا النبي عم

البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس
فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن المظ وحمل المتكلم
على موجد الحروف والاصوات قوله يريد الصحة بحسب اللغة الخ
وقع لما يقال اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما
لم يطلق عليه تعالى لابهامه معنى الاتصاف والقيام والتميز
وما يوهم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة
بخلاف المتكلم او قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد
انه يصح وصف الباري بالمشتق عن الاعراض المخلوقة له
بحسب اللغة بان يقال الله اسود وابيض ومتحرك ومتجسم
ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا
يرى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر واوجد الحركة فيه على ما هو
رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله يرد عليه يعني
ان الظ المتبادر من قوله فاذا وصف بما هو من لوازم القديم
يراد به حقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات
يراد به الفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة
والمجاز على المعنى النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم
القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات
يراد به اللفظي والمخيل والاشكال ويرد عليه ان المق تحقيق
جواب المص على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب اخر
لا تحقيق جواب المص لان حاصل المص ان القرآن بمعنى الكلام
النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومسموعا ومحفوظا
باعتبار وجوده في العبارة والكتابة والذهن فهي اوصاف
باعتبار الامور الدال عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الا
الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب
ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل

وحاصل جواب الشه ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث
دون النفسي القديم وانما قلنا ان اللفظ المتبادر من قوله اذا
وصف ح يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المص بان يقال
معنى قوله يراد به حقيقة الموجودة لانه ان الملفوظ في هذه الصورة
وانه الموجود في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من
قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو
من لوازم الحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى
يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى
قوله يراد به الالفاظ المتلوة يراد به حقيقة من حيث
يلاحظ نفس الالفاظ المتلوة والمتخيلة او الاشكال المنقوشة
ح يكون تحقيقا لجواب المص كما لا يخفى قال المحشي الفاضل الحلبي هذا
انما يرد لو كان معنى قول الشه وتحقيقه تحقيق جواب المص وليس
كذلك بل هو جواب اخر لان جواب المص لما كان بعيدا خلاف الظاهر
عدل الشه عنه فقال وتحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى انه
لو كان مقصود الشه ايراد جواب اخر عن شبهة المعتزلة ولا معنى
لايراد قوله ان للشيء وجودا في الاعيان بل الجواب ان يقول
وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام النفسي واللفظي
بحيث ح يوصف بما هو من لوازم القديم والحادث من غير قوله
وتحقيقه اي تحقيق جواب المص اخر تامل في هذا المقام فانه من
مزالق الاقدام قوله والتفصيل انه ح يعني بفصل الكلام في ان
هذا جواب اخر لتحقيق جواب المص ان المعتزلة لا تمسكوا
بان القرآن متصف بالاوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثا
واجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار
حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو باعتار عقلي من قبيل وصف المدلول
بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب

الكتب وكتبته بيدي وهذا حاصل جواب المص واجيب عنه تارة
اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا
انما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن
يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما ذكره
الشه بقوله فحيث يوصف ح قوله قال بعضهم الخ اي قال بعض من لم
يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى بالكليم انا لا نسلم
كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا
يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشه فان معنى قوله بسمع موسى
صوتا او الاعلى كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء
كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان
سماعنا او جميع الجهات وكلامها خرق للعادة وانما قلنا عند من
لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز سماعه كالاشعري
والمعتزلي فهو يقول خص به لانه سمع الازلي بلا حرف وصوت
كما يرى ذاته تعالى في الاخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق
الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات قوله قيل يرد عليه
اعتبار العلاقة ح يعني ان قوله باعتبار دلالته عليه بدل على ان
اطلاق كلام الله على اللفظي لعلاقة دلالته يشعر كونه منقولا مشتركا
لان المشترك هو الذي يكون معناه متعددا عليه او لم يتحمل
بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين
الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضا ان يكون
استعمال الكلام مجازا في المنقول عنه اعني الكلام النفسي بالنسبة
الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز في
المنقول عنه بالقياس الى الوضع الثاني الذي هو النقل على ما بين
في محله وهذا باطل لانه لو كان مجازا في النفسي لصح نفيه عنه بان
يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندكم قوله وهو ابه

ان النقل المعتبر في المنقول السبب لمعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بدونه
واعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز
ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة
مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن
فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفس شايع فيما بينهم فيكون
مشتركا لا منقولا واني قلت النقل المعتبر انما هو في المجاز ايضا نقل
لكن عدم هجران المعنى قال الفاضل الحلي يرد عليه انا لا نم ان الهجر
معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشيخ في التهذيب هو استعمال
اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع
لكل مشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول نسب الى النقل
والا فحقيقة ومجازا انتهى اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار
في المعنى الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما فسرت به
كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ
الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولا قال في التلويح ان اللفظ
اذا تعدد مفهومه فان لم يتحمل بينهما نقل فهو مشترك فان
تحمل فان لم يكن النقل لمناسبة ثم تحمل فان كان المناسبة في
احد المعنى الاول فمنقول والا فالاول حقيقة والثاني مجاز
وايضا في شرح المطالع وان كان مفهوم اللفظ متعددا فاما ان
يتحمل بينهما نقل اولا فان تحمل فاما ان يكون ذلك لمناسبة ما
فان جعل الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا
على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة
الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوة
في هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان قال ويوسف فنقول
هذا لا ينافي الا كونه منقولا ويجاب بذلك لا يتم الجواب عن
السؤال المذكور لان لزوم الخ لا يكون مخصوصا بكونه منقولا

منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم الخ ايضا كما يقرب
في السؤال ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر بل عدم الهجر
معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر
باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا
اذ لا وضع للمجاز لانا نقول تحقيق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة
ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول
مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول وللفظ
الكلام على تقدير الشارح كذلك فيلزم المغيرة انتهى اقول
كون لفظ الكلام كذلك على تقدير الشارح مما ذهب قوله ووضعه
لذلك باعتبار دلالته وتعيين لفظ الكلام لذلك الا لوظ
لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون
كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير المجاز والا لم يبق
فرق بينه وبين الحقيقة بل المحقق فيه الوضع النوعي بمعنى
ان الواضع وضع مثلا انه كون اطلاق لفظ الدال على المدلول
والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن بذلك
الى ذلك صرح كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق
ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور
قال في التلويح لا يقدر الاطلاق على ان الناقل هل اعتبر العلاقة
ام لا اعتبر الا ان الظاهر وجود العلاقة وعدم جعلوا الاول
منقولا والثاني مرتجلا يلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي
المنقول وجود العلاقة انتهى اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة
كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس من الكتب المشهورة
شائبة من ذلك وما نقل عن التلويح انما يدل على ان وجود
العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل
واما وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد

العلاقة كما فيما نقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى
المجازي منقولا بتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل وفي هذا اللفظ
فانه قد حبط فيه او سوء الافهام قوله قد يجاب بان ح اي قد يجاب
عن الاعتراض المذكور بان تأخر الوضع الثاني معتبر في المنقول
على ما هو مقتضى العلاقة ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان
يكون الوضع الثاني متأخرا عن الوضع الاول حتى يلزم لفظ
الكلام مجازا في اللفظين لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين
المعنيين ويوضع لهما لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا
كما لا يخفى قوله وفيه ان اثبات مرتبة الوضع يعني في الجواب
المذكور سقط لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك
الذي ادعاه الشيخ بقوله ان كلام الله اسم مشترك رد المجيب
بقوله وقد يجاب مسلما الاشتراك فلا بد له مع اثبات عدم
تركب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع
الاول لكن اثبات ذلك مشكل ودونه خرط القتاد ولا ضرورة
في التزامه لوجود الجواب الذي تكلف تكلف فيه وبما ذكرنا
لك اندفع ما قال الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم تحقق
الاشتراك فكيف الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل قوله
يرد عليه ح يعني ان اراد بقوله اسم للفظ والمعنى انه اسم
لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قررناه
بل ما انزل على النبي عليه السلام كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص
فان الاعراض بشخص بشخص المحال وانه بعد للمقطع بان
ما يقرأه هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به باقصر سورة
حتى يكفر منكر كونه كلام الله تعالى وان اراد به انه اسم للنوع
القائم بذاته اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن
خصوصية وشخصية مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع

وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فصحيح نفي كلام
الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس
بأسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق القرآن
على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده
حقيقة لان استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في المطول
وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي نفي صدقه عليه فلزومه
ممنوع اذ يصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفي كون القرآن
موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم
ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات
الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم ان
يوصف كلامه تعالى بالحدوث لتحقق حدوث الجزئيات القائمة
بذوات القراء ضرورة ووجودها فيها بعد ما لم يكن حدوثها
محالا ايضا مع انه لا يقول بحدوثه احد بل يقول ان كلا واحد
من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال
القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة
العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون
الذي وضع لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ
القائمة بافواه القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب
او بدونه نعم انما تماثل للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى
وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل المحشي من انه لا استحالة في
وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان افراده متعددة
بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث
وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا
على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افرادا له بل المعاني
التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا تخلص

لا مخلص عن الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين
الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فح لا يكون اطلاقه على ذلك
الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث
لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم
بذاته تعالى ازلا وابدا انما الحادث الجزئيات المتشخصة
بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان
يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفرد الحاصلين والا لزم
ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عم كلام الله
مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه نفي لزوم ان يكون
اطلاق الكل على ما يقرأه كل احد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه
عنه وذلك باطل بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله
بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المؤلف المنزل على النبي عم
قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرأه كل
احد كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان مغايرا باعتبار
تعلق في اثباته قوله يشكل بقيام لمع وملع ح وكذلك
يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان بدار البلاغة
على امور يقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتاخير واجيب
بان غرضه ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي
يقتضي وجود بعض الحروف عند عدم الاخر كيف وان الحروف
بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا يكون كلمات ولا الكلمات
كلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان مستحيلا
في هنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك
في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته وليس اجتماع
الامتناع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب
الوضعي بين الحروف القائمة بذاته غير معقول لانه انما يتصور

يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا يرى
ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي
وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني والوضعي
لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز
ان يكون هناك ترتيب وتاليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور
به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين انه يلزم
ان لا يكون الكلام المنزل اعني النبي عم وما يقرأه كل احد منا
كلام الله لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته
بالترتيب الوضعي والترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق
منا اذ لا ترتيب ههنا سوى الزماني وقيل في الجواب
ان ذلك الذاهب معترف لعدم الفرق مطلقا فان حاصل
تحقيقه كلام الله صفة حقيقية بسيطة كسائر صفات الكمالية
وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات
فلا يرد عليه ما ذكر اقول فيه بحث اذ لا اشعار في عبارته بان
كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القديمة
بذاته راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يتعقل ولا
يتصور قوله لم يرد ح لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي الذي
هو تعلق بين المخرج والمخرج عنه اذ لا معنى لكونه صفة ازلية
بسيطة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لا
لحدوث المخرج بل اراد ان الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه
الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات ومن الايجاد
والاحداث والابداع والاختراع والاحداث والخلق والتخليق
والترزيق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافة
بل مبدأها قوله يرد عليه انه يجوز ح يعني لا نم انه لو كان
التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم

لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى
كما ذهب اليه ابو هذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان هذا
المنع ووقعه سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم
يكون لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين فاتحد
الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظ قوله وجوابه ح حاصله ان
اتمام هذا الدليل واندفاع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء
بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المعلقة
فاندفع المنع ولم يتحد الدليل قوله يرد عليه اه حاصله ان اراد
بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي
موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة
والقاضي وان الشارع كما هو رأي الاصحاب وكلاهما مفقودان
في شان الاعراض المقدرة له تعالى وان اراد الجواز العقلي فالملازمة
مسلمة لكن بطلان اللازم مم لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب
بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي فيما سبق ولا
شك انه لا يصح الاطلاق لغة على القادر على السواد اسود
فانه لا يقال للرجل الذي لا يقدر على صبغ السواد او الحمرة اسود
او احمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما قوله يرد عليه منع
مشهور ح يعني لا نم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما مكونا
بتكوين اخر او بدون التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا
بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل
ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون
تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون والتكوين
واما تكوينه فلا اذ لا معنى لكون تاثير عين الاثر واجيب
بان المراد بكون التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون
او التكوين واما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج

الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي ولا يحتاج الى تكوين
اخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى
يرد كون التاثير عين المؤثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا
الى ما له وعليه يعني ما ينفعه ويضره قوله ويمكن ان يقال الخ
يعني لا نم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين
اخر او حدث بغير تكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين
من حيث اتصاف الباري تعالى به وقيامه به متعلق اولا
بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق
ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود وعلى وجوده سبقا
ذاتيا وان كان مقارنا في الزمان فان وجود الصفات
والاعراض انما هو بقيامها بمحالها على ما قالوا من ان المحل
مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع
ولهذا يمتنع الانتقال عليها فيكون الصفات من حيث قيامها
بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كان مقارنا له في
الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب
متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا له بالزمان
ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا
كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان
الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا
ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان
عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو مح وايضا لو كان وجود
التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا
وهو مناف لقيامه بذات انتهى ولا يخفى عليك انه كلام
منشاؤه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون
التكوين القائم بذات الواجب بحسب الذات مقدما على

وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان
المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا
اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته
فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته واسد واناب
اثبات الصانع تأمل فانه كلا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم
لو تم ان قيام الاعراض مقدما على وجودها بالذات وعلة له
لكن استدرد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء او يصح
ان يقال وجه السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي
بحث بالترديد يظهر جوابه عما قررنا لك باختيار الشق الثاني
بادنى تأمل فلا يصرح به لحامه الاطناب فان قيل اذا كان التكوين
قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
فهذا المنع لا يصر عليه قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا
شك في تمامية انما الكلام في تمامية الدليل سيما انه يصح
الكلام بعون الملك العلام قوله فاحفظه فانه ح قيل الدليل
الذي اورده قدم الارادة والقدرة بانهما لو حدثا قاما
بارادة وقدرة اخرى فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب
ولا يخفى جريان المنع المذكور تأمل قوله كانه اراد ما عدا ح
يعني اراد بالادلة الادلة الثلثة سوى الدليل الثاني فيكون
الكلام على الحقيقة اذا اراد الجميع ومبنى الامر على تغليب الاكثر
على الاول فيكون الكلام على المجاز اما انتفاء ما سوى الثاني فلانه
لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى بل قيام التجدد وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده
ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان اللزوم فرع
كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم انتفاء الدليل
الثاني فان مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص

اختصاص لكونه حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى قال
بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة
حقيقية اذ لو كان من الاضافات يجب ان يقال انه يجب العدول
الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات
او تحقق الاضافة بدون احد المضايفين وكلا الامرين محال قوله
ويخطر بالبال الخ يعني يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة
لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية يعني به
يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسط المفعول بحيث يصح ان يقال
ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته
وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين
تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى يمتاز عن غير الضارب ويرتبط
بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وهو مغاير
للصورة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل
الموجب بالنسبة الى اثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع
عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق
في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق
الايجاب كالقدرة والارادة فيكون متقدمة عليها بالذات
فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا لك اندفع ما قاله
المحشي المدقق من ان في هذا الكلام اعتراف بان صفاته تعالى
موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة بل في
العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط
القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين
والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه
المتأخرون واستحسنوه فان قيل ذلك المعنى موجود في الواجب
بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى اخر القدرة والارادة

الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى
اخر به يرتبط ويمتاز عن غيره ويتسلسل ويلزم تحقق الفاعل
بدون ذلك المعنى صادرة عنه تعالى بتوسط نفسه ذلك المعنى
ولا يحتاج الى معنى اخر كما مر والحاشية السابقة تامل نقل عنه
واما انه موجود ام لا ففيه بحث اخر على ان طريق وجود سائر
الصفات ان استقام اوصل الى انه موجود ايضا انتهى يعني
ان المق هنا اثبت المعنى المغاير لسائر الصفات وليس انه موجود
او امر اعتباري بغير لعقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس
في الخارج امر زائد عليها فهو بحث اخر على انه لو تم طريق
اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر و
مريد ولا معنى لها ان من اتصف بالعلم والقدرة والارادة توصل
ذلك الطريق نفسه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات
بان يقال انه خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق
فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته كسائر الصفات وبما
ذكرنا اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات
وعلى تقدير تسليم كونه امرا زائدا على الذات سوى القدرة و
الارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به
الامتياز والارتباط امرا خارقا غير مسموع ما لم يقم عليه
برهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير مقبول
ووجه الاندفاع ظاهر لا سترة عليه قوله او بكون التعلق الخ
يعني ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث
لكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف
على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين لوجود
زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق
ذلك الوقت ويكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به في الازل

في الازل قوله وهذا هو الانسب بالمتن الاظهر وجه الانسبية
فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المص تكوينه الذي يتعلق بالعالم
ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فح يكون تعلقاتها قديمة
ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقاتها اللهم الا ان يقال
الظ على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء
من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت
مرجح الاحتمال الثاني قوله وحاصله منع الملازمة يعني لا نم
انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق
المكونات بالتكوين قول بحدوثها او القديم لا يتعلق وجوده
باتحاد شيء وما قاله الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع الملازمة
فان التكوين نسبة متاخرة عن المكون عند القائلين بحدوث
التكوين كما ان الضرب متاخر عن المضروب فلو كان التكوين
قديما قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسب
كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض
اذ لا معنى لتاخر التكون عن المكون كيف والشارح حقق فيما
بعد على مذهب القائلين بكون التكون اضافة انه عبارة
عن تعلق القدرة والارادة على وفق الارادة لوجود المقدور
في وقت وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود
المقدور ولعل ذلك الخبط من تشبيههم التكوين بالضرب
وهو ليس الا مجرد كونه من قبيل الاضافات لا في كونه متاخرا عن
المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل
في قوله ولما استدل القائلون بوجوده الخ قوله ويتوهم الخ يعني قد
يتوهم في قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين
وهو اعتراض على قوله ان متعلق فاما ان يستلزم الخ وحاصله
ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم والحدوث قبيح غير محتمل

لان تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني
في الوجود فيستلزم الحدوث اليه لا معنى للحدوث الا الاحتياج
الى الغير في الوجود قوله ليس بشيء ح يعني ما يتوهم في توجيه ما
يقال ليس بشيء لان امثال هذا التردد شايعة كثيرة الوقوع
في كتب القوم والغرض توسيع دائره واحاطة الاحتمالات
العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال الكلام الا يرى انه قد ردد
في وجود العالم بين التعلق بذاته او لصفة من صفاته وبين عدم
التعلق مع ان عدم التعلق محال لا معنى له اذ لا يمكن ترجح احد
طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض انه صحيح هذا التردد
حيث يتعرض عليه تامل قوله على انه يجوز ح يعني يجوز ان
يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون التردد مسا
على حدوثه عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان القائلين
بحدوث التكوين يقولون الاحتياج لا يستلزم الحدوث
بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين
لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل
الحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي فيه التردد
المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون التردد صحيحا فان
الصحيح اما ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الخ
حتى يلزم الرام انتهى ولا يخفى فساد هذا التوجيه اذ هو
عين ما ذكره بقوله وليس لشيء اسوع نطاقا لوسعة
الدائرة فلا معنى للعلاوة قوله ومن اجل ان المراد ح يعني
من اجل ان المراد بالحادثات يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا
من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التنصيص
على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم
ببعض اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث

الحادث ما كر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الا
الاخراج عن العدم الى الوجود فيكون اذا على من زعم ان بعض
اجزائه غير مخرج من العدم بخلاف ما اذا كان معناه الحاج
الى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير
في الوجود فلا يحصل الرد على الزاعم وذلك لانه ايضا يقول
بالحدوث هذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ما قال بعض
الافاضل ان مجرد ان الحادث عند نا بوجوده بذاته لا يوجب
اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم
قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين يوجب
الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع
ظاهر وفرد ذلك البعض قوله ومن هنا الى من اثبات
احتياج الصانع لذلك ولا يخفى انه ياتي عنه قول الشيخ
فيما بعد والافهم انما يقولون بقدمه بمعنى عدم المسبوقية
الخ كما لا يخفى على اولي الافهام قوله جعله بعضهم من تتمة
الجواب ح يعني ان الشيخ جعل قوله وهو غير المكون كلاما
مستقلا سيما ان المسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية
حيث ذهب الماتريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه
عينه وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان
الدلائل المورودة في اثبات هذا المطلب انما تثبت المغايرة
بحسب المفهوم لا التحقق وجعله بعض الشراح هذا الكلام
من تتمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون بحدوث التكوين
وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه
في الوجود وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم
التكوين قدم المكون لان تكوين العالم وتكوين جزء من اجزائه
يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عند نا تعلقا لا انفكاك

بينهما في الحاسمين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون
ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا
المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون التكوين اضافة كالضرب
حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اي وان
كان اضافة لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه حين كونه اضافة من
المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين وليس شيء
اي ما جعله بعض الشراح ليس شيء لان صحة الانفكاك من
جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة
لا يتحقق بدون المكون صحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد
في اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من عدم المكونات لانها
موجودة حال كونها اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون
التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال ان
الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب
التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة
كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين لكنها
الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة
اي لا نم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين
غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون
اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى ح لان يقال انه لا نم
صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا تفسير المص قوله وهو
غير المكون بقوله عندنا دلالة لا يسوغها رسمه على انه لو كان
صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور
بقوله وهو مكونه للعالم ولكل جزء من اجزائه بوقت و
وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة يتعلق
بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان عدم

عدم الغيرية ح منع للملازمة التي ذكره ذلك البعض بقوله والا لما
كان غيرا له يعني لا نم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا له لان كونه
اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب
واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اولا بكيفية اللزوم من
جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل المجزي والصفة المحدثة مع
الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع انهما
مغايران للمحل والذوات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي
في الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين
عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه
ح عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية قوله والصفة المحدثة
مع الذات ارادته الصفات المتجددة لذاته تعالى مركوبة
قبل كل شيء وبعده ورازقنا وخالقنا ومحسنا ومسيئا الى
غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الحلي ان الصفات
المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح
المواقف من الصفات ما هي غير الذات لصفات الافعال
من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله قيل عليه ان التكوين
ح قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب باحثا
على توجه الشه وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى
اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على
ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المص ومن وافقه مبدأ
الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو مغاير الفعل
الذي هو اثره قوله ولو سلم لم يكن غيره ح يعني لو سلم ان
التكوين نفس الفعل لا مبدأه فلا يكون غيرا لامتناع
انفكاكه ح عن المكون ضرورة عدم تحقق اضافته بدون
المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا

للفاعل اعنه لان الانفكاك من جانب واحد اعني جانب الفعل
محقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو
مخالف لما يقرر عندهم من ان الصفات غير الصفات ولا
يخفى عليك ان التسليم غير وارد على الشيء اذ لم يحمل العدم على
المصطلح بل على ما يقابل العدن بحسب المفهوم كما سيجيء عند
الدليل المذكورة في اثبات العدم وقوله وهذا كله تنبيه على
كون ح وجعلها اسرادا على ان يكون قوله وهو غير المكون من
تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قال المحشي المدقق
فليس شيء لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير
المفعول من الشه وهو لم يحمل قوله هو غير المكون من تتمة
الجواب لم يحمل العدم على المصطلح قوله وجوابه ان الكلام مع
يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان
التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه التزامه وحاصله
ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت نفس الفعل
والفعل مغاير للمفعول بالضرورة قوله وتمكن ان يراد الخ
اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما هو الفعل
اما حقيقة عرفية فان الفعل من الخلق والاختراع والايجاد
والتكوين وان يدل على معنى الاضافة لكن المراد في اصطلاحهم
مبدأ على ما مر وما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم و
يكون قوله كالضرب مثلا فلا تمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس
مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للمثل له قوله
وقد عرفت العلة الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم
ان يكون المراد بالغير المصطلح مع عدم فان قوله ليس بشيء
لان صحة اه جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله الصفة
المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل

الفعل بمعنى الاضافة حادث والمحذور في مغايرة صفة المحدثة مع
الذات انتهى والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم العدم
لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول
واراد بقوله حادث متجددة لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري
لا وجود له في الخارج وكذا من الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة
لذاته تعالى والا لزم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة تتعلق
حسب كل شيء وبعده ومحاذيه وغير ذلك من الاعتبارات قوله
او الاحتياج اليه يعني ان الاحتياج المكون الصانع انما هو في
التكوين والايجاد واذا كان الايجاد عين الذات يكون المكون
محتاجا في وجوده الى ذاته او لو احتاج الى موجد غيره يكون
الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهو خلف
فيكون مستغنيا عنه وقديما لاتصافه وانه وحده فلم يصح ان يكون
بالاسم دوائر اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدأها
فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا قوله القدم اما لغوي يعني ان
القدم اما ما هو من القدم اللغوي وهو بمعنى الزمان الطويل
المعبر عنه بالفارسية ليس بودن والمعنى انه اقدم من العالم
واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض
على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير ان يلاحظ اللزوم
قدم العالم واما من العدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم
فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ
اللزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه قديما الا انه لا يكون
قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان
يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم بفعل يكونه قديما
حتى لو عدل عن هذه الملاحظة لا يحكم بقدمه كذلك الواجب تعالى
فان ذاته مع علمه مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة

ذاته بعنوان امر لو عقل لم يحكم بقدمه فيكون الواجب تعالى
اشد واقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود
الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده
مقتضى ذاته اذ لا يمكنه تصور الخلق عن الوجود في الاول بخلاف
الثاني وان كان الوجود فيهما محالان في الخارج فتدبر ولا يلتفت
الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون الواجب تعالى اقوى محل بحث
قوله وذلك الحكم يعني ان كون بطلان العالم على وجه الاوفق
والاصلح دليلا على كون صانعه قادرا مختارا حكم يدعون الاصحاب
من الصورة فانه اذا كان موجبا لم يمكنه على الوجه الاصلح بل على
الوجه المتقن الذي لا وجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة
في محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبداه لما كان
كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل غير
مسموع لا بد له من دليل قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة
بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره
عالما قادرا مختارا اذ لم يقتض ان يكون الواجب كذلك
او يجوز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا قادرا اعني الواجب
بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى الله حادث ولا يمكن
استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث
جميع ما سوى الله وهو لم يثبت حدا بل انما يثبت حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان ما سوى الواجب
ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه
بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجد فبقي
ان يكون اما حال الحدوث او حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوث
الاثر وفيه انه لو تم لا يستلزم اما القول بحدوث صفاته او
القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل قوله سيأتي الرؤية

اي تفسير الرؤية بالانكشاف بان الرؤية مصدر للمفعول بمعنى كونه
مرئيا لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر مبني للفاعل اي
كون الشخص رائيا صفة الرائي وانما حمل الشارح على الاول مع ان
الثاني ايضا محتمل لتبادره منه من غير تقدير في العبارة ولانه المتنازع
فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما
لازما للاخر فعلى هذا يكون قوله اثبات الشيء ايضا مصدرا مبنيا
للمفعول اي كون الشيء مثبتا لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة
اليه حالة مخصوصة هي المسلمات بالرؤية يدل على انه مصدر مبني
للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم
فلا حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما في شرح المواقف اما
اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا
ابصرنا وغمضنا كان نوعا اخر من الادراك فوق الاول واذا
فتحنا العينين كان نوعا اخر من الادراك فوق الاوليين
سميناه بالرؤية قوله هذا هو الامكان الذهني يعني عدم
الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهني
وصفه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذي يكون بامتناعه
كسبيا اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة
الدليل لا يحكم بامتناعه وليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان
الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم
بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن
المكان والجهة وعدم كونه جسما متكيفا بالعوارض التي هي
شرط الرؤية يحكم بامتناعه ان النزاع في الامكان الذاتي اي
المقابل للامتناع المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى
الذات والصواب ان يقول ان العقل اذا خلي ونفسه يحكم بعدم
امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهني كاف في

في هذا المقام وان عقل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم
بامتناعه بعد التخلية علمنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل
على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال
ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو يكفي مجرد ذلك في الصرف
والتوقف يوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في
الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها فعلم
ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر
ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثباتها لامكان الذاتي
في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر
وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة اخبر بها الصادق و
من ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمري ما احسن الشارح في
اختصار مسلك الجواز قوله يرد عليه انه ان اريد الخ اي ان
اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم
عرض وعرض فهو مصادرة بجعل المدعى جزء الدليل اذ يصير
الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق
بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكل منهما معروفين
برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده وان اريد به
الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المطلوب اعني
كون الاعراض والاعيان مرئيا فانا نفرق باستعمال البصر
بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم
في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد
والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم
كون المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر بعوارضه وبتوسط
ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين امر اخر قيل ان
الضرورة قاضية بان الرؤية لا يتعلق الا بالموجود والابصار

والابصار لها شيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تامل
كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من
الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان
التحيز الخ يعني ان الحصر ممنوع او التحيز المطلق اعني كون الشيء شاغلا
للتحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه
مقابلا للرؤية بل الامور الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان
يكون علة صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل المحشي في كون
وجوب علة الرؤية لا يضر المعلل لان فيه المطلوب وهو صحة رؤية
الواجب لتحقق وجوب الوجود واما كونه بالغير امر اعتباري
محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقاتها انتهى وفيه
انا لا نم ان كونه بالغير امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز
ان يكون شرطا لعلية الوجوب اجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة
مدخلية الوجود في العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية قوله
فان قلت عليه الامور الخ هذا الجواب على تقدير تمامه اي يدفع النقض
بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية والمعلومية و
لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية و
الكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجيء من ان
المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيئا من الامور
العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة
في الخارج قوله قلت يجوز ان يشترط الخ يعني يجوز ان يشترط
علية واحدة من تلك الامور شيء من خواص الممكن الوجود
كالحدوث وتساوي طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك
فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في
الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك
ظهر فساد ما قاله المحشي الفاضل واما قوله فيجوز ان يشترط

شيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما يذكر فيما بعده من ان
امتناع وجود الرؤية بفقد الشرط او وجود مانع لا يمنع الصحة
المطلقة او لم يحصل شيء من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود
الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر ولا شك
انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك
الامر من حيث العلية متحققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤيته قوله
وايضا لو عللت اه يعني لو كان علة صحة الرؤية الامكان يصح
رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة
وفيه نظر نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان
شيء من خواص الموجود كما اشرنا اليه انفا قوله التاثير صفة
اثبات ح يعني هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ظاهر ما يفهم
من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان يكون مشتركة
والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما
مر في مباحث العلة والا فالعلة ليست ههنا بمعنى المؤثر بل
بمعنى متعلق الرؤية كما سيجيء يعني ان العلة لا بد ان يكون مؤثرة
والتاثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له لئلا يتصف
به العدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق
بالمعلوم لكان صحيحا في نفسه لكن ينظم بظاهر كلام الشارح قوله
ويرد عليه ان المنع ح يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه
لا يمكن ان يكون العدم نفسه العلة الفاعلية او جزءها لا
يدل على انه لا يمكن ان يكون شرطا لها فيجوز ان يكون الوجود
بشرط الحدوث والامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية
الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر
على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط علية الوجود
بكل ما يختص بالممكن انتهى وبهذا ظهر ان ما ذكره الفاضل المحشي

المحشي ودفع هذا الايراد من انه قد صرح الشارح ان المراد بالعلة متعلق
الرؤية والقابل ولا خفاء لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكر
في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر ان المراد بعلة صحة الرؤية ما
يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة
الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ويعلم بالضرورة ان متعلق الرؤية
انه موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى لا يدفع
الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امرا وجوديا من خواص الممكن
شرطا للوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يحل بنظم
الكلام على ما مر في الحاشية السابقة قوله فان امتناع وجود
الرؤية ح تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان الامتناع على تقدير
ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده ح يعني ان امتناع الرؤية مو
موقوف على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من
خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر
فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرطه او تحقق مانع لا يمنع
الصحة المطلقة اعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور
الخارجة قوله ويرد عليه ان حاصل ح يعني ان حاصل هذا الكلام
هو ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع
فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليست صورة في
رؤية الشبح من بعد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق
وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي
ح عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان
او خلاصته انا لا نم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات
فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة
الممنوعة انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور

لا سيما فانه انما يدل على ان علة امر مشترك في الواقع لا انه لا بد
ان يكون مشتركا واجيب بان هذا الجواب يعتبر الدليل وهو شايع
فيما بينهم وليس تحرير الطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراض
حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق
الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية
على ان الجواب تحرير الطريق السابق بحيث يندفع الاعتراض ح
قوله ويستلزم استدراك الخ عطف على قوله لا يدفع يعني
ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية
الجوهر والعرض واشتراك الصحة بينهما ولا يستلزم الاشتراك
في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا
يدرك الا هويته ما وكونه موجودا من الموجودات ولذا لا نقدر
على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية
اولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب
والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما
لا يخفى هذا خلاصة كلام المحشي للفاضل المحشي كلام ههنا
لا طائل تحته كما يظهر بادنى تامل قوله ورد بان مفهوم
الهوية الخ هذا الرد ذكره السيد في شرح المواقف وحاصله
ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين المفهومات امر
اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلقا
للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح
البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه اي ان ادراكها اجمالي
لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة
وضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل الا يرى الى قولنا
كل شيء فهو كذا فلعل تلك الخصوصية مدخل في الرؤية
فلا يصح رؤية الواجب قوله ثم اعلم ان هذا الدليل الخ يعني

يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض بصحة
الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب
ملموسا تقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا
نفرق باللمس بين جسم وجسم لانا نميز الطويل من العريض
والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين وليس
بالجسم لما تقرر من ان الجسم مركب من الجوهر الفرد وليس الطول
والعرض هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس
بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والحسن عن
الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد في الحكم
المشترك من علة قابلة مشتركة وهو ليس الا الوجود وبما حررنا
لك ظهر ضعف ما قال المحشي الفاضل يمكن ان يقال صحة الملموسية
مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل
فيها لان الدليل الذي اورد على رؤية الاعيان جار بعينه في ملموسية
الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم في الموضعين والا
فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب
فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة
ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة اللمس الا انه لما
لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير
بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو
سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد
واما النقض بصحة الملموسية فقوي فالانصاف ان ضعف هذا
الدليل جلي قوله يرد عليه انه يصح ان يقال الخ يعني انا لا نم ان
المتعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان عدم المعلول عدم
العلة والعلة قد يكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول
في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة

عند الحكماء فيجوز ان يكون الرؤية ممتنعة مطلقا بالاستقرار الممكن
وايضا في جواز تعلق الممتنع بالامكان ان الارتباط بين المعلق
والمعلق عليه اي هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقوع عدم المعلول
وقوع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع
الذاتي فيجوز التعلق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما
بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق
اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع
مطلقا ولا شك ان امكان المعلول المعلق فيما امتنع عدم علته
ليس كذلك بل التعلق بينهما انما هو بحسب الامتناع الغير فان
استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من
حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب واما
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا استلزام
بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض
واما الرد بان المتعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء
وحين تعلقت ارادة الله بعدم استقراره عقيب النظر استحال
استقراره وان كان بالغير فليس بشيء لان استقرار الجبل حين تعلق
ارادته بعدم استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار
اي الح استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه
بيان السفه قال الفاضل المحشي والحق ان التركيب المذكور لا
لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول
وليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا ان النفي اللازم النفي الملزوم
مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء فعلى ان سلمنا ان الارتباط
بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن
في نفسه فانه يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى
للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعلق

والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا لغرض فيجوز ان
يعرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتامل قوله
منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري ح يعني ان الرؤية
في ارني مجاز عن العلم الضروري اي ما يكون حاصلا بلا نظر
وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شايع فمعنى
رب ارني انظر اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا
تأويل ... ومن تبعه قوله والجواب بان النظر ح يعني لو كان
الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه
وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل
سواه فلا يترك الاحتمال قوله مع ان طلب العلم ح علاوة
اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى عم لم يكن
عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير مقبول لان
المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس
كذلك كذا في شرح المواقف قوله يرد عليه ان المراد ح اي يرد
على العلاوة ان المراد بارني هو العلم بهويته تعالى الخاصة والخطاب
لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا
من وراء الجدار انما علمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل ان اريد
بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عم على
انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد نوع اخر من
الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى
ولرؤيته لرؤيته وعدم لرؤيته لخطابه حتى يتم كلامه المقبول
اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على
وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في
المرئي بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا في حقه تعالى
لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة

على الوجه الحرفي بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده في
عدم لرؤية الخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب
بامور كلية يمكن صدقه على كثيرين عند العقل وان كانت في
الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا
ظهر فساد ما قال الفاضل الحلي ان اريد العلم بهويته الخاصة
على وجه الاجمال فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من
حيث الخصوص فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا
لا نم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل
في العلم بل هو محض خلق الله تعالى على قاعدة المختار من الشيخ
الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الحرفي في النفس
الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى قوله روي ان موسى عم
اختار الخ روي انه تعالى امره ان ياتيه في سبعين بني اسرائيل
فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال التخلف منكم رجلين
فسابهم فقال ان لمن قعد اجر حرج فقعد كالب ويوشع
وذهب مع الناقلين فلما دنوا من الجبل بحسب غمام فدخل
بهم موسى الغمام وخروا سجدا فسموا تكلم بامره ونهيه
ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة كذا في انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا
اي فعلم من هذه الرؤية ان السبعين الحاضرين مع موسى عم
ارتدوا وكفروا بعدما كانوا من خيار المؤمنين فلا يرد الا
الاشكال الذي اورده الشه اصلا لانا نختار انهم كانوا
كافرين ولا نم توقف علمهم بامتناع الرؤية على تصديقهم
في حكم الله لمن يراني لانهم كانوا حاضرين وقت السؤال
سامعين للجواب الصادرة من جناب قدسه تعالى لمن
يراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وعسى الغمام

الغمام ∴ يتوقف على تصديقه عم لو كان القائلون عن نوص
لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب
على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا
الجواب لكن موسى هو المخبر بان المسموع كلام الله فيتوقف
على تصديقه ففيه انا لا نم ان كون المسموع ظاهر كلام الله
موقوف على اخبار موسى عم فان فيه علامات وقرائن دالة
على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع
من جانب واحد مثلا هذا ما سنح بخاطري العليل ذهني
الكليل في وجه حل الاشكال الجدل وللفضلاء في توجيهه مقالات
كلها تعسفات تركنا مخافة التطويل قوله للمعتزلة ان يقولوا
الخ يعني للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من
رؤية النبي يخلقه الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز
ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده
كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا
نزاع لنا معكم في النوع من الرؤية المخالفة في الحقيقة والماهية
واللوازم والشرائط المسماة عندهم بالانكشاف التام وعندنا
بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم
في النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف
التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من
مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط
بالشروط فالنزاع اذن معنوي لان العلم الضروري عندهم
هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا هو
الادراك بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه
عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالا
بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت الانكشاف التام

الحسي وهم ينكرونه والحاكم المذكور يحاكم من غير تراض الخصمين
قوله يرد عليه ان عدم المدح يعني انا لا نم الشرطية المذكورة
بقوله لو امتنعت الروية لما حصل المدح بها فان ما عدمه صفة
مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم
بمدح المعدوم بعدم الروية لا نم انه لامتناعها بل لاشتماله
على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفي
ايضا من صفات نقص الا ترى ان الاصوات والروايح
يمكن رويتها مع انه لا يفيد عنهما التمدح لكونهما مقرونين
بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر في
ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل
ما نفي عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه
فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز
ان يكون المنفي صفة كمال نفي منه كما نفي صفات اخر من صفات
الكمال ويكون هذا ايضا من سمات نقصه فلا يفيد التمدح قوله
والحق ح اي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع بنفيه اذا كان من
صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان
المنفي من صفات النقص كلما كان النفي اقوى كان التمدح اقوى الا
ترى انه ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القران العظيم مع
امتناعهما في حقه تعالى قوله اما الكتب فيكفيه ح دفع لما سيورد
انكم اثبتم للعبد كسب الافعال باختيار فنقول لو كان كسبا لكان
عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار
لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل
والملزوم مثله وحاصله الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم
الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيلها المكسوب ولا شك
في كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق

فرق ح يعني حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب وان
الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود
فهو موقوف على العلم التفصيلي لان الاربو والانقص مما اتى
به كل ممكن كذا وكل فعل من افعاله ممكن وقوعه على وجوه مختلفة
والخاسي فوقوع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد
اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي
لا يثبت من العلم الكلي كما يشهد به البداهة بخلاف الكسب
فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له
تاثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق ان بيان
الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على
تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل
انما يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص الذي يتصف
بها العباد فيكفيه العلم الاجمالي اقول لا اشكال لان العلم انما
يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد
انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباي وجه يريده العبد يتعلق
العلم به ايضا بخلاف الخلق فانه عطاء الوجود لامر جزئي مما
لم يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في
الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم فمكابرة محضة
لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد
من العلم بوجه جزئي في الايجاد وسواء كان ناقصا او كاملا
انما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله
وبه يندفع ما يقال اي وبما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل
الافعال في حال المباشرة من ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري
ولذا قيل انه علم ضروري يسع النظري اندفع ما قيل يجوز ان
يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون العلم بعلمه اذ يجوز

ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا
ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا
ليس بذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم حال المباشرة ايضا
فان المحرك اصبعه يتامل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر
فلا يكون مشعورا بالتفاصيل ولا الحركة اجزائه وانكار ذلك
مكابرة قوله ينبغي له ان يجعل ذلك المصدر الخ اي ينبغي ان يجري
المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان
المعنى المصدري اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق
له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاع فلا يكون متعلقا للخلق
ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة
المقام اذ المقام مقام التمدح وان كان اصل الاضافة للعهد
على ما بين في موضعه اذ لو حمل على الاستغراق لم يتم المق اذ لا
لا شك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار
اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار
باعتبار انه تعلق به بالافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت
متعددة الوجود فعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق
يجوز ان يكون المراد ببعض المعمولات امثال هذا المعمول
ولا يتم المق وهو اثبات بان جميع افعال العباد ومعمولاتهم
مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان امثال
هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها
وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ونسبته اليه من الاعراض
مثل الصلوة والصوم والاكل والشرب والقيام والقعود
ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق
لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق
على مثل السرير فانه معمول تعلق به الوقوع واطلاق المصدر

المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل
اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم
بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المق بلا ريبة قلت لا يتم
المق على هذا التقدير ايضا اذ المق ان جميع الافعال سواء كانت
على سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة له تعالى اولا وبالذات
والمعمول على هذا المعنى لا يشمل المولدات كحركة المفتاح المولد
من حركة اليد وظاهر فلا بد من ان يراد بالمعمول ما يتعلق
به العمل بمعنى يترتب عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل
الافعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع
عليه ويتم المق كما لا يخفى قوله واما الموصولة الخ يعني اذا حمل
ما على الموصول فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام
لان لفظ ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم
وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل
للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق
ههنا الى استقامة المقام قوله وبالجملة فحذف الضمير اقل الخ
اي حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل
تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بانه
لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد
بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصول حتى يرد ما ذكر
ويمكن ان يقال غرض المحشي ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني
لا الرد على الشارح قوله وقد يوجه الخ اي قد يوجه من جانب المعتزلة
بهذه الاية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق
الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسنة
وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة ومباشرة اسباب
وكلاهما خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل

الخلق المتعدي منزلا منزلة اللازم بخلاف المفعول ليدل على
ان المراد ان من اتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق قوله
ويمنعون كون الخلق الخ يعني ان المعتزلة لا يثبتون الشريك في
وجوب الوجود ويمنعون استحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق
مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناط خلق الجواهر والخلق
الذي يكون بلا آلة واسباب ويمنعون ورود الآية السابقة
اعني قوله افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام المدح وهو مدح قوله
انه المكلف به امر اختياري البتة لانه اذا كان الكلي يخلق الله
يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون
له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم اذ قد
اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا
في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا يجوز قوله يجوز ان
المدح الخ حاصله انا لا نم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن
العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان
يكون المدح والذم باعتبار المحلية وان يكون ترتب الثواب و
العقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق
على امساس النار وهو تصرف له في خالص حقه فلا يسئل عن لمسها
بان يقال لم رتب الثواب على هذا الفعل ولم يترتب العقاب على
ذلك كما لا يقال لم رتب الاحراق على مساس النار قيل هذا
انما يتم لو لم يكن المدح استحسانيا والذم اعتراضيا كما لا يخفى
وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا
فهو عليه لا لنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختياري
هو العمدة فلذا اختاره قوله فان الله اجرى عادته الخ يعني ان
قوله تعالى كن حقيقة والله قد اجرى عادته في تكوين الاشياء
اي تكوينها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها غيرها والمعنى بقوله

بقوله به احدث فحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام
الازلي القائم بذاته تعالى الكلام اللفظي المركب من الاصوات
لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ولانه يستحيل قيام الصوت و
الحروف بذاته تعالى ولما توقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل
على اعظم الفوائد فهو الموجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال
الشارح لا يبعد لان كثير المفسرين الى ان قوله تعالى كمن مجاز عن
سرعة الايجاد وسهولته على الله وكمال قدرته تمثيل للغائب
اعني باسر قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع حصول
المامور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مراد به امر
واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود
الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا
ذكره الشارح في التلويح قوله ويؤيده قوله تعالى فقضيهن
سبع سموات قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام
الشيء اما قولا كما في قوله فقضيهن سبع سموات اي خلقهن
واتقن امرهن انتهى فعلم مما ذكر ان ما وقع في شرح
العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر قال تعالى وقضى
ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي امر ويراد به الحكم قال تعالى
فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر معنى مغاير
الارادة والحكم ليس على ما سبق بل الحكم والامر وكذا الاعلام
والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني
اسرائيل في الكتاب الآية الاعلام والتبيين الفاظ جمعها
واحد اعني اتمام الشيء قوله يعبر بحسب مناسبة المقام بواحد
منهما قوله فهي من الصفات الفعلية فمرجعه اما الى تعلق التكوين
او الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق
قوله في شرح المواقف انه قضاء الله قال فيه اعلم ان قضاء الله

عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي
عليه فما لا يزال واما عند الفلاسفة فهو عمله بما ينبغي ان يكون
الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام بانه
بالعناية الازلية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث حملها
على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع في شرح الطوالع للاصفهاني
من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي
الكتاب مجتمعة ومحتملة على سبيل الاندفاع فهو راجع الى نفسه الحكماء
ومأخوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود والظلي للاشياء
باللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال
له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكر منقول
عن شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء
عبارة عن وجود الموجود في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الاندفاع
والقدرة عبارة عن وجودها في مواد الخارجة مفصلة واحدا
بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكر المعين المتوفى في حواشيه
ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة
عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر
ان ليس للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوي والثاني المصطلح
الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء ستة
معان فهو من قلة التدبر فتدبر قوله لكن اه يعني انما لم يفسر
الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة
التكرار وكذا تفسيره بالحكم ايضا يؤدي الى التكرار قوله قيل عليه
انه لا معنى للرضاء بصفة الله او القائل رضيت بقضاء الله لا يريد انه
رضي بصفة من صفاته بل امر بذاته راض بمقتضى تلك الصفة
وهو المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر

بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح
بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه الى زيادة عواقبه
كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم
فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو
في الرضاء بكفر الغير واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلق قال
في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره
فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير
ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت خبير بان رضاء
يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته
تعالى مما لا معنى له او تعلق رضاء القلب بفعل الله على تقدير كونه
عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل متعلق صفة على تقدير
كونه عبارة عن ارادته الازلية الخ مما لا يسره في صحته ولا شك
ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بمتعلق ذلك الصفة من
حيث انه متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة
لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له
يكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب الخ
واحدا ويصير المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم
للرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضي من حيث ذاته
ولا من سائر الحساب وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل
والرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته
لان الرضاء بالاول اعني القضاء هو الاصل والمنشأ للثاني ان
الرضاء بالمتعلق انما وجب بتعلق الرضاء به فان قيل لا فرق بين
هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها
فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب
واجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الاعلام من اثارها

كان مظنة اعتراض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وتعلقها
فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قالت المعتزلة
انه تعالى يعني قالت المعتزلة في النقض عن لزوم النقض والمغلوبية
بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقض
في عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن
الارادة القدرية فانه نقض مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله وليس
بشيء اي ما قالت المعتزلة في النقض ليس بشيء او عدم وقوع
مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقض ومغلوبية ولا
اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبد
والخدم كذا في شرح المقاصد قوله وقيل لا يفهم عن الارادة
اي قيل في النقض عن لزوم النقض والشناعة على المعتزلة
انه لا يفهم من ادواته ايمان ورغبة واختيار الا الرضا له
فقولهم تخلف المراد عن الارادة التفويضية قول تخلف المرضي
عن الرضاء وهذا مذهب اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم
الشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام ح اي
ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء
عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة
هو الارادة مطلقا من غير تقييد لعدم الاعتراض فالقول بتخلف
المرضي عن الرضاء قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقض
والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض
ونفس الترك لا يلزم من القول بل بتخلفه عن المرضي بتخلف المراد
عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن
وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضا
ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقض وشناعة في ذاته نعم تخلف
المراد عن الارادة نقض عندنا لكن الارادة لا يستلزمه كما لا يخفى

يخفى كذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشي من ان للمعتزلة ان يقولوا ان
الارادة التفويضية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر
والنهي لا يستلزم نقضه ولا مغلوبيته اجماعا وان ذلك انما يتم
لو كان فيه الامر عندهم ما فسر به القوم من طلب المأمور به سواء
كان يراد او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف
المأمور عن النهي تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقض و
المغلوبية بلا ريبة قوله اولا تأثير لقدرته فهو مذهب الاشعري
قوله فان الله اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته
الى الفعل وجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته
تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله ومكتسب للعبد
وسيجيء تحقيقه ان شاء الله قوله وقدرة العبد فقط بلا ايجاب
ح لا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة
لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة
واما مع تمام شرائطه ايضا من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب
والاضطرار وهو لا ينافي للاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال
في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله يوجب
للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال
في شرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة
بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار
نعم فرق المذهبين باعتبار ان خلق القدرة والارادة في
العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار عند الفلاسفة بالايجاب قوله
فهو مذهب الفلاسفة هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان
تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب
شروط معدة للاضافة المبدأ على ما صرح به في شرح الاشارات
حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه وان الوجود معلول له

على الاطلاق فان شاهدوا في مثالهم وما نقل عن الفلاسفة من
ان العالم كرة والارض مركز والافلاك تسير والحوادث
بسيطها وتركيبها حدوث والمؤثر الزامي فان المفروض بذلك
كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه قوله والمروي عن
امام الحرمين ح قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان
اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره
حيث قال ان الخالق هو الله لا خالق سواه وان الحوادث كلها
حادثة بقدرته من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد
وما لا يتعلق قوله او بمجموع القدرتين اي قدرة الله وقدرة
العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل بله ويرجع اصل الفعل
بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة مالم تنضم فاذا انضمت اليها قدرة
الله صارت مستقلة بوسطها هذه الاعانة وهذا قريب من الحق
وان اشتهر في الكتب ان جعل كلا منهما مؤثرا تاما وجواز
اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه باطل صريحا قوله بان يجعل
موصوفا ح كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم
واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني
بقدرة العبد والحاصل انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في
خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليهم ما لزم على المعتزلة
بل اراد ان لقدرة العبد مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة
الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره الدواني ويرد على هذا الجواب
ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبارها
موافقته لامر الله ومخالفته له فلا يكون وجه لجعله اثر القدرة
قوله والحق ح يعني ان قوله وللعباد افعال اختيارية ح لا يصلح
الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية
اذ لا فعل له عندهم وكذا على الماتريدي وللعباد اوصاف الافعال

الافعال لا تعقل وقوله اختيارية على الحكم حيث قال فعل العبد
بقدرته بايجاب واضطرار وامّا الرد على المعتزلة فقد سبق لنا
ثم نشير الله ههنا قوله الا ان بعض الادلة ح وقوله ولانه
لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا يرد استحقاق الثواب
والعقاب على افعاله قوله ولا يرد استحقاق الثواب والعقاب
فيه نظر مر ذكره وهو ان يرد الثواب والعقاب امر علوي
كيرد الاحراق عقب مماسة النار فكما لا يقال لم يرد
الاحراق على مماسة كذلك لا يقال لم يرد على هذا الفعل
الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وقد يرد على الجبرية ح اي كما
يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة
التكليف والدعوة والبعثة والتاديب لان فائدة التكليف
طلب الفعل والترك وما لم يكن من شان العبد الفعل صار
التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو
لم يكن بقدرة العبد تاثير في الافعال لم يفد التكليف
لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاحداث الفعل و
صرف القدرة والارادة الله يرد عليه خلق ذلك الفعل
عن ساعد بناء باعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعي حتى
يصير الفعل طاعة اذا وافق ما ادعاه الشرع ومعصية
اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب قوله هذا لان
الصدور وعدم التمكن ح مقصوده ودفع ما يورد من ان هذا السؤال
والجواب حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره الخ
فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للصدور بالنسبة
الى كل ما يمكن العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال امكان
يتعلق لوجود الفعل او لعدمه ناظر من قوله فان قيل بالنسبة
الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خص الاعتراض الى

الكفر والفسق مع انه فصل في السؤال والجواب ههنا بايراد
السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك
المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال
الموجودة اما مبني على الفرق والمراد الموجودات في العبد بمعنى
اتصافه بها في الخارج لا في وجودها في نفسها والا فهما امران
عدميان لا تحقق لهما في الخارج قوله في الامتناع بان يقال
ما علم الله واراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم
انقلاب علمه تعالى جهلا لا تخلف المراد عن ارادته وانت
خبير بان الاعدام الازلية ح يعني ان تعميم ارادة الله تعالى
ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الجواب ازلية فلو
كانت مستندة [illegible] بالارادة لكانت حادثة
لان اثر الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين
الجمهور فتعميم اثر الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث
ويؤيده ما في شرح المواقف العدم ليس اثرا مجعولا للقادر
كالوجود بل معنى اسناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل
فلم يوجد الفعل لان اسناد العدم الى القادر يقتضي
حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا
والجواب بانا لا نم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم
الوجود على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم
فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل القاء الشيء على العدم
فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض
لكن عدم الاستدلال بكونه فاعلا مختارا على كون العالم
حادثا واما الثاني فلان القاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه
بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صفة
لان يكون اثر النسبة الى جميع الازمنة على السواء فالحق ان بقاء

بقاء الشيء على العدم مستندا الى بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى
وغاية ما يتكلف ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته
الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا
يعني تعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضي الارادة العدم باعتبار
عدمها قوله وكذا وقع في الحادث فانه اسند عدم الفعل الى عدم
المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه قوله وان لم يمتنع الخ اي وان
لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة بالوجود
يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم
المعلول ومن ههنا ظهر وجه اخر لعدم كون العدم اثر الارادة
لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا علة له يلزم
توارد علتين مستقلتين على معلول واحد قوله والمعتزلة لما
جوزوا الخ يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته
اذا كانت متعلقة بفعل غير جائز لانه ارادة [illegible] يجوز
تخلف المراد عنها عندهم من غير نقض على ما مر لم يتوجه السؤال
عليهم بان تعميم ارادة الله لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم
يقولون انه اذا تعلقت الارادة بالوجود بحيث ان لا يمتنع
بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم
السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلول عنه يستلزم الجهل
وهو نقص وانما قيد بالاكثر لان ابا الحسين وان قال بتعميم
العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده
لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم قوله قد يمنع هذه المقدمة ايضا
اي كما يمنع منافات كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا له
للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله
الاختياري واجبا او ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان
الحاصل بالمطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف

الشيء على ما هو عليه في حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس
انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما
بل جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل واختيار سلب القدرة
والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل في سلب
الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم
تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهو ايضا تابع
لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم والا لجاز
انقلاب علمه جهلا وتخلف المراد عن الارادة قلنا هذا لا يوجب
الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ قوله فلا يكون فعل العبد
كحركة الجماد ح اذا كان الوجوب او الامتناع بتوسط الاختيار
محققا لاختيار في نفس الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل للاختيار
فيه اصلا وهو المق ههنا لان المق نفي الجبرية في افعاله الذي
يدعيه الجبرية هذا القدر كاف له واما الكلام في ان ذلك الا
الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه
رأي اهل الحق فيكون مخلوق الله فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري
سلمه ويقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي
احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال
على ما سيجيء تحقيقه واما الذاهبون على مذهب الاستاد فلم يصرحوا
بلزومه ولا يقدموا لكم لهم ان يقولوا كون الاختيار مخلوق الله
لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى
الارادة وهو صفة من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين الفعل
والترك من غير داع ومرجح في قدحي العطشان فكونه من الله لا يستلزم
الى الافعال الجبرية لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس
جبرا ان يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم
شيئا منها الا يرى ان صدور ارادته تعالى من ذاته بطريق الاختيار

الاختيار من غير سابقة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا
بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته ايضا لا يستلزم
الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما
باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد
الطرفين والارادة تابعة للداعي من الله لزم الجبر لعدم التمكن
ح على احد طرفي الممكن اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس
كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل على عدم كونه
مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس
الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة
الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة
الى الافعال الصادرة بتوسطها والاشعري انما يقول بكونه
مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تامل قوله
بوجه النقض بالعلم ظاهر بان يقال ما علم الله وجوده في
الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة
عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية باتفاق المتخاصمين
واما بالارادة فمبني اه اي النقض بارادته تعالى مبني على ان تعلق
الارادة ازلية فيقال ما اراد الله في الازل وجوده يجب والا يمتنع
فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا
كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود
الاشياء يجب او يمتنع قال الفاضل الحلي ان النقض وارد
لو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما
لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه
بحث لان هذا الجواب بالاختيار حين الايجاد وهو لا ينافي
الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد فانما
المنافي له الوجود الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة

في الازل وهو ظ قوله وقد يجاب بان الاختيار ح حاصل الجواب
ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة العبد حال ارادة الشيء
لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا
حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل
تعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة
الى العلم ايضا لانه ليس له تعلق ارادته تعالى تعلق موجب بتعلق
الارادة لان تعلقهما ازلية ولا يتصور القبلية والبعدية
في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متاخر عن تعلق علمه
وارادته الازلي فيتحقق الوجوب او الامتناع قبله فلا يكون
له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض
بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تعالى هو ارادته المستندة
الى ذاته بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه ارادة
الله فيلزم الجبر فيه قطعا قوله تامل نقل عنه وجه التامل
ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين
حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شيء تابعا
له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية
لا الزمانية فان الايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان
تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه
مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومنوع
متحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية
بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته
ضرورة توقفها على تعلقهما بطريق جري العادة وان كان تعلق
ارادة العبد متاخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب
وسلب القدرة والاختيار قوله اي بالدوران والترتيب
دفع لما توهم من ظاهر العبارة من ان قوله ان لقدرته وارادته

وارادته مدخل في بعض الافعال يدل على ان لقدرته تاثيرا
فيه وهو مناف لتخصيص المستفاد من قوله ان الخالق هو الله و
حاصل الدفع ان ما يحكم بديهة العقل هو ان لقدرة العبد
مدخلا في بعض الافعال بالدوران بان متى تحقق القدرة
تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتيب المحض الخالص
عن الحكم بالتاثير وعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار
وترتبه عليه لا انه يحكم العقل عليه بان لقدرته مدخلا فيه بالتاثير
حتى يصير منافيا بقوله بان الخالق هو الله او لا حكم للضرورة
فيه كما انه لا حكم لها في عدم التاثير بل كل منهما نظري ليست
بالدليل وبما ذكرنا اندفع الشبهة التي اوردت لمنع الجبر
المتوسط من ان بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد
فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تاثيرها
فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب
القدرية حقا وان كذب الاول فيكون مذهب الجبرية
حقا وعلى التقديرين فلا توسط او لا حكم للبداهة في
تاثير القدرة الحادثة حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما هو
حكم البديهة بالدوران والترتيب المحض كما لا يخفى قوله
صرف القدرة جعلها يعني للقدرة جعلها متعلقة بالفعل
وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى
انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله
بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله
في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستعملة
في التاثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها
متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر
بل هو لذاتها فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين

بل المرجوح من غير داع والمرجح كما عرفت في ارادة الله من انه
صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات
من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته
تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور
ارادة العبد من ذاته لا يوجب كونه مجبورا في افعاله واعلم
ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق
ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله بلا توسط
اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة
العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط
اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة
بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما فاذا
رجحت ارادة العبد احد الطرفين وتفرعت عليه تعلقت قدرته
وصرف الالات والدواعي الله بمعنى ان تعلق الارادة يصير
سببا عاديا لان يخلق الله في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث
لو كانت لها باسرها بالاستقلال لاوجد الفعل تعلقت ارادة
الله وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك بمعنى تعلق ارادته
وقدرته وصرف الالة اليه تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح
المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما ان يكون مخلوق
مخلوق الله فالخبر باق او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض
افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في
موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين
فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة
التكليف اذ الارادة تتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد
يصير التكليف داعيا بتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم
واذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك

ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي اليه
فخلق الله العقل عقيبه عادة باعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة
المترتب على الداعي يصير العقل طاعة وعلامة للثواب والحاصل
ان الله خلق في العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل
صدورها وعلى حسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها
ماخوذ من لسان الشرع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك مرجحة
لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث
لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها فمرجح الحسن والقبح
الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبح يستحق الذم
باعتبار المحلية والعقاب بطريق جري العادة وان تعلقت
بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا
لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته
بقبح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المواخذة وان لم يخلق
بعد فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة
فهي اما بارادة العبد فيلزم الله تعالى واما بارادة الله
فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور
في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة
بتوسطها كما في افعال الباري فانها صادرة بتوسط الارادة
المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع انه
مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق
الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونهما بالاختيار
والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان يكون
متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب
في تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال قوله صرف القدرة
الخ اي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته بصرف الارادة

ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير
صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي تحت القدرة عنده
كما سبق في بيان الاستطاعة مع الفعل من القدرة صفة تعلق
الله تعالى عند قصد اكساب العبد وانما قلنا تعلق تنجيزي لان صرف
القدرة متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي
تعلق القدرة والمتقدم غير المتاخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم
الشيء على نفسه قوله وليس شيء لان قصد الاستعمال ح اي ما كون
صاحب الفعل اما بيان معنى القدرة بقصد الاستعمال فلانه
يقتضي ان يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا لان
استعماله موقوف على القصد ومتاخر عنه بالزمان لان قصد
الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عنده اي جمهور المتكلمين
ولا يكون القدرة مع الفعل بل خلقا بالزمان لان الفعل مع
الاستعمال القدرة المتاخرة بالزمان عن القصد المقارنة للقدرة
القدرة مع انه مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل
اعني الاشعري انما مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان
مغايرة القصد فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تاخره
بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما
على القدرة ومتاخرا عنه باعتبار وصفه اي كما بالنظر الى الاستعمال
القدرة فلا سبب مغايرة القصد كما في قولك رماه فقتله
فان الرمي متاخر عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متاخر عن
الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله
هذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة
وصرف الارادة هو الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف القدرة
مقتضيا رماها بل السبب بالذاتي لان خلق الله الفعل لا يتوقف
على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه او هو

اذ هو من الاسباب والعادة التي ليست بسببية الا وهمية فكذا
بالتعقيب قوله والا فالقدرة ح اي وان لم يكن التعقيب
ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله هو خلاف مذ
مذهب الشيخ الاشعري قوله ح لا شركة ح حاصله ان
الشركة بما يتمشى ان لا يكون الشركة في مذهب الاشعري بعدم
انفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر
في مقدور واحد مع ان مذهبه اصح شركة من المعتزلة لانه يدل
على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل هو ناقصة محتاجة
الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان
بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا
نقصان في عدم قدرته على الممتنعات قوله وليس شيء اي
ما ذكره ليس شيء لان كلا من المؤثرين اعني قدرة الله و
قدرة العبد مستقر بحاله من دخل في ما لنا تاثير على انا نقول
شركة من المعتزلة لان ما يقدر قدرة العبد في بعض الامور جعله
الله وجعله مؤثرة فيها ليس اصح من نفي دخل قدرة الله بالكلية
وجعل العبد خالقا بالاستقلال والقياس على السمع قياس مع الفارق
قوله ولا يجري في ملكه ح قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون
معطوفا على قوله دخل قدرة الله بتقدير المصدر به وهو دخل
في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى قوله اي عادية وهي ما يدور
عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي
ما يتوقف عليه تاثير الفاعل عادة لا حقيقة ولم يكن داخلا في
ليس الملاقي فان تحقق الليس لا يستلزم تحقق الاحراق كما قال
الحشي الفاضل من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة عليه
عادية وبين كونه شرطا عاديا ليس شيء وهذا عند من حسب ينفي
كون فان القدرة الحادثة التي لم يجعلها الباري عليه او شرطا

لحار ح ٣ وذلك ان نقول هذا على ما وقع في كلام الآمدي من ان
شان القدرة الحادثة التاثير وان لم يؤثر بالفعل لوقوع متعلقها
بقدرة الله تع سمها عليه او شرطا حقيقة كما قال الفاضل المحشي
من ان لزم كون شان القدرة التاثير غير مسلمة عندهم بنا فلا
نسلم ايراده غير مسلم لانا لم نعن بالتاثير بالفعل لاكون
سالما القادر ح قوله يشير الى وجه الدم بترك الواجبات اى وجه
الدم استحقاق العذاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اثباتها
وان لم يكن الفعل وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد
اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة
والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر من
ان الاعدام ليست متعلق المشية والقدرة واما عند من يرى انه
مقدور وحاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فوجه وجه استحقاق
الدم في ترك الواجبات كسب الفعل بقصد فعل الشر وصرف
القدرة اليه لا تضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم
الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند سمنا الاسر
وميلان النفس الى فعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة
بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهي عنه هنا الاحسان
والميلان فعل الواجب واستحقاق الدم والعقاب عند كسب الفعل
بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم ان قول الشر مستحق الدم والعقاب
بترك قصد الفعل ايضا وانه لا يرتقب بعفو من الله تعالى بل هو
من العبد وعود ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك
لكان مليحا بسطر السابق لانه حق لازم لانه ليس منفكا قال
بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الدم والعقاب لاضاعة
ابداء فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع
مع ان فعل الشر معفو عنه بل قول الاصح ان المعفو هو خطور

خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد فتعاقب قال
في تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكر والنية هل
تحاسب والاصح انه خطر بباله ولم يقصد ولم ينو ذلك انه
لا تحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز
عنه فانا اذا خطر بباله واعتقد ذلك وسب عليه فانه سئال و
تحاسب بقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان
عنه مسؤلا ح قوله وهذا لا ينافي يح اى كون التضييع سبب الدم
والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي بان يكون وجه الدم في
فعل المنهيات بشيء اخر اعني صرف القدرة اليه على سبيل في قوله
وصحة الاستطاعة قوله يعتمد يح حيث قال الان صرف قدرته
الى الكفر صنع باختياره يح واني قلنا انه لا ينافي ذلك لان
ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك
فيجوز ان يكون وجه الدم والعقاب فيه مغايرا لما في فعل قوله
هذا الكلام الرامي يح اى هذا الدليل على وجوب المقارنة
دليل الرامي مبني على مذهب الخصم القائل بالتاثير القدرة
فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم
وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندهم
لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والاولى وان لم يكن
الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد
وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة
ح م اذ لا دخل للاستطاعة في وجوب الفعل عنده حتى يستحيل
وجود الفعل بدونها قبل فيه قد عرفت انفا ان الاستطاعة
عندهم اما عالة عادية او شرط عادي به على التقديرين يستحيل
وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب

ان يكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام
الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا انما يدل على انه يلزم خلاف جري
العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المطلوب
ان الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق جري العادة فلا حاجة
الى جعله الزاميا والحل المحشي حمله على الاول بناء على زيادة قول
الشارح واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان يكون بالفعل قوله
فلا نقض بقدرة الله الخ اي حين اذا كان مقارنة القدرة الحادثة
مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله وتقدير
النقض لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله يلزم حدوث قدرة
الله وقدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم
من حدوث مقدورة حدوث قدرته من عدم قدرته عدم
مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية احتمالا ومتعلقة في
الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه
ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت ممتنعة في القدرة
القديمة ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة
الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي ممتنعة البقاء والا
لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم بلا
استطاعة بخلاف القدرة القديمة لانها باقية ازلا
وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجوده والمقدور الخ قوله
ليست من قبيل الاعراض الخ لان العرض عبارة عن الممكن يكون
تحيزه تابعا لتحيز شيء والصفات ليست كذلك قوله حاصله
انه لسنا بمعنى حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة
مقارنة للفعل سواء سبقها مثل وليس نفي وجود المثل السابق
دخلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجود المقارنة لا
ان لا يوجد قبل الفعل فلجواز ان يكون باقية بتجدد الامثال على ما

ما هو مذهبه في جميع فيكون قبل الفعل مع مقارنته له بتجدد الامثال
فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث الخ حاصله
ان نفي المثل السابق داخل في دعواه او مذهبه ان لا قدرة
قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا لانه لا
بد من قبل القدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف
القاهر على ما ستعرف فالنزاع بين الفريقين ان القدرة قبل
الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة
مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل
فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وهذا ظاهر
ركاكة قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من
قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة
القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما
عند من يقول ببقائها حال الفعل وهو ينفي بقاء الاعراض فليس
عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف
كما لا يخفى قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون الخ حاصله انه يلزم
قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية
امرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود الممكن واما اذا
كان امرا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق
في الخارج زائدا على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية
النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو تعاقب
الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا عليها
في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث يندرج في
النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله
لانه يجوز ان يمنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط
الخ انه يلزم من حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل

في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكما بجواز ان يكون
وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها
مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض وغير ذلك
من الامور المناسبة اقول اي قول الشارح مع ان القدرة التي
هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكره لان القدرة
الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة
الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة الحادثة فالظاهر
ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادث في الحالة الثانية امور
خارجة يكون شروطا لتاثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض
قوله وهو الامام الرازي قال في المواقف قال الامام الرازي
القدرة يطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة
ولا شك انها نسبتها الى الضدين سواء هي قبل الفعل ام لا
ويطلق على القدرة المستجمعة لشرائط التاثير بزعمهم ولا شك
انها لا يتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة
الى الاخرى لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ
الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير والمعتزلة
ارادوا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ ح وقع لما اورد
على ما قال الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند
الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لجميع شرائط التاثير وحاصل الدفع ان المراد بالتاثير ما يعم
الكسب بان يكون المراد القوة المستجمعة لشرائط حصول الفعل
سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ
وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات ان يحصل الفعل بها
اي بسببها كما هو رأي المعتزلة او معها اي مقارنا لها كما هو
رأي الشيخ مقارنة الفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات

الجهات سابقة عليه قوله وكلام الآمدي ح اي وقع في كلام
الآمدي ان القدرة الحادثة من شانها التاثير وانما لم يؤثر
بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله او سبقها قدرته
تعالى ... سابقة التاثير وح لا اشكال في صحة الايام حاجة الى
تعميم التاثير لما يعم الكسب كما يخفى قوله بمعنى تسبقها في التحيز انما
فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض
انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال بمعنى اختصاص
الناعت او التبعية في التحيز لم يات بشيء قوله والا فليس ح
اي وان لم يمتنع قيامها معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا
للاخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان يقال البقاء اسود
قوله ووجه الصعوبة ح حاصله يجوز ان يكون بين الامرين القائمين
بمحل خصوصية دالة بها يصير احدهما صفة للاخر دون العكس
وانما لم يذكر وجه صعوبة المتقدمين الاولين لانه قد مر ذكرهما
في الشرح قوله يعني ان للمكلف وصفا اه يعني حاصل جواب الشارح
ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون اسبابه والالة سالمة
عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه
وصفا بحال متعلقه ضمنا وهي الاستطاعة ويعبر عنه بلفظ مفصل
دال على الاضافة صريحا وهي سالمة الاسباب والالات قوله واما
كون الاستطاعة وصفا ذاتيا ح يعني واما توجيه جواب الشارح
بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا لكن المراد سلامة اسبابه
وهو وصف ذاتي للمكلف لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك
يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد
ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا ثم والا يصح تفسيرها بسلامة اسباب وصف
له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الثاني بالاضافي وان قولنا
ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له

حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح بخاطري الكليل وهو
العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون
الاستطاعة وصفا ذاتيا فمم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه
داخلا في تقرير الجواب وقال ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان
اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نم ان
الاستطاعة وصف ذاتي والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه
وجعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب ح جواب سؤال وهو ان
يقول لا نم انه يصح تفسيرها بسلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي
له حيث قال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب
ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية
له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه ح يصير
والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسباب مصادرة وان امكن دفعه
بالتكلف واما ثانيا فلان قوله وقولنا ذو سلامة اسباب ح يصير
كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة
على ان المنع المذكور لا يصير لان فيه تسليم تفسير الاستطاعة
بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب
الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم
قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل ارادته السيد الشريف
وحاصل التاويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب
الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم
منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة
صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروه
في تعريفها هو معنى صفته اعني كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة
سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام وكل صفة الشيء بحال
متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه

ابوه والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد
في حاشية التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه
فتذكر قوله تحرير المقام ح اي تحرير محل النزاع على ما هو رأي
المحققين فانه حكي عن الامام الحرمين والامام الرازي جواز
التكليف بالمح بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد
يقال ان ابا لهب قد تكلف ح وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري
ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاولين انه لا تاثير لقدرة
العبد في افعاله فهي مخلوقة الله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع
الفعل لا قبله والتكليف فعل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة
والقدرة ليس بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف
عنده تكليفا بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي ولانه لا معنى
لتاثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق
الله الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب
لا على القدرة المقارنة قوله ما يمتنع في نفسه كاعدام القديم وقلب
الحقائق ولا يمكن من العبد اما بان يكون من جنس ما يتعلق
به القدرة الحادثة كخلق الجواهر ويكون ذلك من نوع ووصف
لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء قوله لا يمكن منه لكن
تعلقه به علمه ح فان ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان
كان ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة قوله
فالاولى لا يجوز ح ان التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز فلا
يقع اتفاقا من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامامين
على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان
مستدعي الحصول اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء
الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصور وقوعه ولا
يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر

خلاف ماهيته فان ماهيته ينافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته
وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه يتصور على خلاف
ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة وتحقيق هذا الكلام
في شرح مختصر العضدي قوله والثانية لا يقع اتفاقا بشهادة
الايات والاستقراء يجوز عندنا لجواز ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك
الفعل على خلاف العادة فان قيل فيجوز تكليف الجماد وليس كذلك
قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محل التكليف لعدم فهم الخطاب
بخلاف العبد قوله والثانية يقع ح فان من مات على كفره و
من اخبر الله بعدم ايمانه يعد عاصيا قوله فهذا الوجه ح يعني
ان قولنا التكليف بما يتعلق علمه وارادته بعدمه واقع بوجه
ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد
ان التكليف بالممتنع لذاته فما لا يمكن من العبد واقع عنده كيف و
هو مخالف بقوله لا يكلف الله نفسا الا وبشهادة الاستقراء قوله
ومن لا يقول به لا يعدها ح دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري
ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه
وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد
هذه المرتبة اي الثالثة ومراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن
في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا ح اي قد يوجه ما قيل ان
القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه التكليف
قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار قوله مما يمكن في
نفسه ح يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة
قوله انما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف
بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا والثالثة جائز واقع اتفاقا قوله
ولك ان تاخذهما اي لك ان تاخذ كلا القولين على الاطلاق ولا
تعدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع

الوقوع والنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم
العموم والشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة
محتمل قوله تخصيص كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا ترى ان
من قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يلزم الامر باطعام جميع
الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق
وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشي
المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تاخذهما الى الامكانين وقال
ذلك ان لا تعد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من
العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه
خارج من قوله ما يمكن وكذلك يستلزم شمول ما يمكن من العبد
لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولا يخفى انه يعوم الكلام
لا مدخل في مقصود المص اصلا قوله وقد يجاب بان ابا لهب
كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبي عم بجميع
ما علم مجيئه من عند الله ومن جملة ما علم مجيئه ان ابا لهب لا يؤمن
به ولا تصديق فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن به وان يصدقه
وانه ح لان ادعاء الشخص بامر علم في باطنه خلاف ذلك الامر
مستحيل قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما
بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق
لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه
موجبا لتكوينه في الاخبار بانه لا يصدقه ح وقع التكليف
بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله وفيه
بحث يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق
الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد
في نفسه خلافه فيجوز ان يدعي بعدم التصديق لعدم العلم
بتصديقه مع حصوله فلا يكون له تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان

ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع
عادي فيكون المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف
بالمرتبة الوسطى مع انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان
هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة ان يصدقه في ان لا يصدقه
بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين تصديقه
في الاخبار بان لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم صدقه
في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به يستلزم عدم
صدقه في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون
وجوده مستلزما عدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير
اختاره الشارح في حواشي العضد ويمكن الجواب على هذا التقرير
بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به بمعنى لا
يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق
في هذا الاخبار تأمل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة
الى ما ذكرنا من المنافات قوله والذي يحسم مادة الشبهة هذا
الجواب اختاره السيد في شرح المواقف وحاصله ان الايمان
الاجمالي في حقه غير مستلزم انما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط
بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن المستلزم للمحال انما لا يكلف
به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو مم وعلم الله واخباره
للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح لن يؤمن قومك الا
من قد امن الاية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن
الوقوع من الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن المعلق
بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص
وهو مستبعد لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها
بحسب الاشخاص قوله لو صح هذا التقرير ما ذكره الشارح بقوله
وحلها نقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله

وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد تخلف الحكم عنه
في مادة مثل ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن
الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لما لزم
من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله
حيث اخبر بانه لا يؤمن قوله مع انا نعلم بالضرورة الخ وقع
لما يتوهم من ان المدعى ان لا شيء من المولدات بمكتسب العبد
والدليل انما ينتهض على المولدات الغير القائمة بمحل واما
المتولدات القائمة بمحل فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله
والالم الحاصل من الضرب لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع ان
نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا
كحالنا بالنسبة الى المتولدات الغير الحاصلة في غيرنا في ان ليس
شيء منهما مقدورا لنا ولا يتمكن من عدم حصولهما فعلم انه
لا اكتساب في جميع المتولدات قوله يرد عليه انه عدم الخ حاصله
ان اريد بعدم التمكن عن عدم حصولها عدمها قبل مباشرة ما
يوجب حصوله فهو مم وان اريد عنها بعد مباشرة ما يوجب
حصوله فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه
مكتسبا للعبد الا ترى ان فعل العبد لا يمكنه تركه بعد مباشرة
ما يوجب حصوله اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد
مختار فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال
ان كلام الشارح مبني على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات
الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه
الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم في
ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك
اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد فانك قادر على
ترك امتداده فظهر من ذلك ان الاكتساب للعبد في المتولدات

الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يمكن التمكن
العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية
الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من
تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل
بالفصل اقول ما ذكره كلام اوهن من نسج بيوت العنكبوت
لان تمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة
اسبابها مثل حين مباشرة الضرب يمكن على ان يضرب ضربا
شديدا فيحصل الم ممتدا او ضعيفا فيحصل غير ممتد بعد المباشرة
غير متحقق في افعال المباشرة ايضا فان بعد تحقق الضرب لا
يقدر على عدم مباشرة صرف ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة
على امتدادها لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا
ومقدورا لنا بل لا بد من دليل لو لم يقتل لجاز ان يموت ح او
على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاصل وعدمه فلا قطع
بالموت والحيوة قوله من غير قطع بامتدادها ح على ما ذهب
اليه جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى امتداد انه هو
اجله والا قطع بالموت بدليل القطع على ما ذهب اليه ابو الهذيل
منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل ويمسك بانه لو
لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله في علمه وهو مح والجواب
ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله بانه لا يقتل وح
لا يثبت مح كذا في شرح المقاصد اي لم يقتله الله مح يعني انه
تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصل
الى اجله فضمه الفاعل ولم يوصله راجع الى الله لا الى القاتل
على ما زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قاله من ان التفسير
بقوله لم يوصله مبني على ان يكون عبارة عن الشرح هكذا ان
القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله

ان الله قد قطع عليه الاجل قوله ولا يوافق قوله فهم اي المعتزلة
والمراد اكثرهم كما عرفت من خلاف ابي الهذيل فيه قوله حاصل النزاع
ان المراد بالاجل المضاف مح المقصود من هذا التحرير بيان الفرق
بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال اذا كان
الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله لكان المقتول ميتا باجله
وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن
كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على
ما مر ان الاستاد وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان
المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوة بحيث لا يخلف
عنه ولا يقدم ولا يتاخر على ما اشار اليه قوله تعالى فاذا جاء
اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف
الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول ان المعلوم في حقه ان
قتل مات وان لم يقتل يعيش كذا قرر السؤال والجواب في
شرح المقاصد ولعله جواب باختيار ان المراد زمان بطلان
الحيوة في علم الله كلية لا مطلقا بل ما علمه وقدرته بطريق
القطع ويصلح محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق
ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم يجوز ان يعلم بتقدم
موته بالقتل مع تاخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله
قلت لا يستقدمون مح يعني ان قوله معطوف على قوله اذا جاء
اجلهم لا على الجزاء فمعنى الاية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم
لا يستاخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه هذا هو
المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستاخرون فقط
بالشرط غير ظ اذا صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان
يكون معطوفا على لا يستاخرون قال بعض الفضلاء ان
قوله لا يستقدمون عطف على قوله لا يستاخرون وانه سبحانه

نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه باقصر مدة
هي الساعة كذلك يمتنع التاخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا
وذلك لاخلاف ما قدره الله وعلمه ح والجمع بينهما فيما ذكره
كالجمع بين السوق الى التوبة عند حضور الموت ومن مات
على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين
يعملون السيئات الاية ولعل هذا مراد ما ذكر في حواشي شرح
تلخيص المطول انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله
لا يستاخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون التغير على المط
قوله تعالى ولا رطب ويابس الا في كتاب مبين ومن هذا
الباب قولهم كلمته فما رد علي سودا ولا بيضاء فلا يرد عليه
ما قاله الفاضل انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر
قوله ولا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء
على ما هو المشهور قوله قالوا المسئلة بديهي الخ يعني ان المعتزلة
ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة
في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث
قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن
ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم ادعاء الضرورة وما ذكره ان
الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين
ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية
وما ذكره الشارح بقوله واحتجت ح مبني على مذهب جمهور المعتزلة
فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس
بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول
من فعل القاتل بل في سائر المتولدات قال في شرح المواقف
قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله وادعوا فيه اي
في تولده من فعل القاتل وبقائه لو لم يقتل الضرورة كما ادعوا

ادعوا في سائر المتولدات وانتفائه عند انتفائها انتهى كلامه
والخلاف الذي نقله بين ابي الحسين وبين غيره من المعتزلة انما
هو في كونها متولدات من افعالهم قالوا الحسين يدعي الضرورة
في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وتمام
ابن ارنش يقول انها حوادث لا يحدث بها والنظام ان كلها
من فعل الله لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة
فيما بينهم على ما ذكره السيد في شرح المواقف قوله يرد عليه
انه لا يوافق ح يعني ان المفهوم من تحرير محل الشرع ان الاجل
وهو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة من غير تاخر وتقدم
زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو في
تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما
اربعين مثلا والاخر سبعين قيل ليس محصول الجواب
انه تعالى قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير
حتى يلزم تقدم الاجل بل محصله انه تعالى قدر سبعين
بحيث لا يتصور فيه التقدم والتاخر عنه بعلمه بان طاعته
يصير سببا لثلاثين فيصير مع اربعين لسخطه من غير الطاعة
سبعين قوله اذ المراد الزيادة بحسب الخير والبركة الخ يعني
ان المراد بان الطاعة يزيد في العمر بانها يزيد فيما هو المقصود
الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والمراتب
التي تشتمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية قوله
فانه خالف المعتزلة السابقة حاصل الخلاف ان الاجل في الحيوان
الزمان الذي علم انه يموت وللناس اجل واحد عند غير الكعبي
الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند
المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدهما القتل والثاني الموت
والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت

لا يكون الا فعل الله اي مفعوله واثر صنعه فيتناول اه فسر
الاكل بالتناول المسرور بعد قوله وقد تفسر ح اي قد يفسر الرزق
بما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا او حراما
من المطعومات والمشروبات او الملبوسات او غير ذلك وهذا
هو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة قوله فعلى هذا اي فعلى
هذا التعريف يلزم ان يكون العوادي رزقا لانه مما ساقه الله
فانتفع به قوله وفيه اي في جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للعادي
في العرف انه مرزوق ويلزم ان ياكل شخص رزق غيره لانه
يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الاخر
بالاكل قوله ويوافقه اي يوافق هذا التعريف قوله ومما رزقناهم
ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق
على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما يتناوله
لا يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال على تقدير تفسير الرزق
بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه مصدره قوله
والا لحلا اي وان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن في
التصرف الشرعي لحلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة وهو
معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيء في الشرح حيث قال
ومن حيث الاختلاف ح قوله ح يندفع بملاحظة الحسبة اي حين
اذا كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحسبة اي مملوك ياكله
المالك من حيث انه مملوك بان يكون ماذونا في اكله ما اورد من
انه ينتقض بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما فلو
كان له عند ابي حنيفة فيصدق عليها اذا اكلها المالك مع كونهما
حرامان وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له
قوله في بعض الكتب ح قيل في شرح النظام الاوحدي ان
الحرام ليس بملك عند المعتزلة ح اندفاع النقض بالخمر والخنزير

والخنزير طاهر لعدم كونهما مملوكين قوله مع ان ظاهر قوله تعالى
انما قال ذلك لانه يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوق او يقال الحكم
على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظ قوله يقتضي ان يكون
كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور في حقها تلك وكذا يخرج
رزق العبد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق ان قولهم
ما لا يمتنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك او بالمنتفع
ذا العقل يرد ماكول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول
ح والا لا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب
لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف اقول معنى قوله
وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف
الا حلالا بقرينة ان النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق
الشامل لرزق الدواب ايضا ح يكون ما لا يمتنع من الانتفاع به
بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق
الدواب عن التعريف الثاني قوله اجيب عنه بانه ح اي اجيب
عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه تعالى
قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه عن الانتفاع الا انه اعرض
عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف الاول
فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل قوله على انه منقوض ثم مات
ولم ياكله ح على ان ما ذكرتم من انه يلزم ان يكون اكل الحرام مرزوقا
وهو بط بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض
ثم مات ولم ياكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم منه ان لا يكون
مرزوقا وهو بط لانه المذكور فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو
جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لا نم وجود مثل ذلك الشخص
فانه قد انتفع بدم الحيض والحيوة والقوى الحيوانية فكذلك نقول
في مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل

الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكور على ما في شرح المقاصد
واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف
فلا يرد كما لا يخفى قوله وايضا فيه ح اذ لا مقابلة بين بيان طريق
الحق وبين وجدان العبد ضالا او سيئة وهو ظاهر مع المفهوم من
الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله وكذا
قوله تعالى واما ثمود ح اي وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان الطريق
الحق في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم لامتناع حمله على الحقيقة اذ
لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الهداية فان استحبابهم
العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى
واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحناهم سبيل الرشاد و
سيرنا لهم مقاصد فاستحبوا العمى اي الكفر على الهدى اي على الايمان
قوله ويحتمل ان يكون الهداية في الآية على معناه الحقيقي ويكون
المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهداية فارتدوا واستحبوا العمى على
الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم
وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة للادلة السابقة
ولا اللاحقة على انهم لا يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية
فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحباب العمى كناية عن
ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن
الحقيقة قوله وايضا ح اي ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف فيهم
في الهداية وبعضهم ليس بذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل
فلا يصح تفسيرها قوله وايضا يقال في مقام المدح يعني انه يقال
في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى هذا البيان
لكان معناه فلا مبين له طريق الحق ولا مدح فيه الا لحصول
الصواب لم يوافقه الحديث والآية ويلزم الاعتراضات الثلث
الذي ذكره المحشي اما لو اريد به اظهار طريق الصواب حيث انه

حيث انه طريق الثواب فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه بيان طريق
الصواب من حيث انه صواب بل محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات
المذكورة ايضا كما لا يخفى قوله وما يقال ح اي ما يقال ان البيان
وان لم يستلزم لحصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد التام
لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك
الاستعداد الحاصل فيه فمدفوع بالاستعداد التام المحصول المقارن
مع عدم مذمة يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون مدحه قوله
وفيه بحث اي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد
والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته بعدم
الحصول وهذه المقارنة لا ينافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح
بها في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال
ما في مقام المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال
فيه مهتد مهدي بمعنى انه لا يعرف في مهدي ومهدي في المدح
مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساواته المهتدي في المهدي ولا
ورود لهذا البحث قوله نعم التمكن اي نعم يمكن ان يقال في دفع
ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه تمام للكل فلا يناسب
الكل المدح وكونه تاما او غير تام امر مبهم غير معين قدره حتى
يصح ان يمدح باعتباره قوله وبقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم
يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الثواب لان طلب الهداية
تحقق بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المط
اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان يكون البيان المذكور حاصلا وليس
كذلك قوله ورد على هذا اي على التمسك بالآية بانه ينافي التفسير
بخلق الاهتداء ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم
والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر و
الحمل على الجواز فهي مجاز اما عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او

او عن التثبيت والدوام عليها على ما يقول معاشر اهل السنة
فلا يصح التمسك بها قوله يمكن ان يقال الخ اي يمكن ان يقال
في دفع ما يفهم من كلام الشارح من ان ما ذكره المشايخ مخالف وما
لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي او العرفي
وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافات بينهما قوله
او الاصلح اي الانفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله او
لم يعتبر قوله فان قلت بل الاصلح اي الانفع في الدين الوجود
والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اي التمكن فيه لكونه اعلى المنزلتين
وان اعتبر جانب علم الله وقال ان من علم الله منه الكفر يجب
تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه المعتزلة بصرة واما
اذا اعتبر في الانفع جانب علم الله على ما ذهب اليه الجبائي وما
تعبر فيكون الاصلح فرض الكافر الفقير عدم الخلق اذ الاماتة
او سلب اظهر وعدمه ورود الاشكال المذكور اجلى هذا واما
ما ذهب اليه المعتزلة البغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوب
الاوفق للحكمة فلا يرد عليهم شيء مما ذكره الشارح والمحشي و
قد مر في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا حاصله ان المنة انما
يكون في الافعال الاختيارية اذا كان الاصلح واجبا على الله
بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لا يستحيل البخل والسفه و
الجهل الخ على ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون
اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلب
او لا يمكن به تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا
الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله بل يجب تركه كايتاء ال
الطفل والتعريض للتعريض المقيم له فان ذلك وان كان اصلح
له في الدين الا انه مضر له او كلف يحتمل ان يطغى ويستكبر فيقع في
العقاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح الخ يعني لا نم ان ترك الاصلح

يعني ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى صح

الاصلح يكون بخلا او سفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم
بعواقب الامور لا يكون خال عن الاصلحية وان لم يكن اصلح
بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له رعاية لمصلحتهم
واما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله فيجوز
ان يفعله رعاية لمصلحة اخرى قوله قيل عليه المعتزلة الخ اي قيل
ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واستمالة المصلحة
لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا
اقتضاء الحكمة على ما قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى
ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز
الحكيم اي ان تغفر فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم
المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن
ان يغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك
لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله وجوابه انه لا دلالة
في كلامه يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة
اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة و
وجوب عدم المغفرة عندهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون
لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب
العاصي واثابة المطيع على انه ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمعنى
كلام الزمخشري ان يغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك
انه ان يغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا
يلزم جواز ترك الاصلح والا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في
نفسه اصلح لان كونه اصلح موقوف على وقوعه ووقوعه الخ في حق
الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم الخ الخ ولو سلم ان الاصلح على تقدير
المغفرة ايضا عدم المغفرة فلا نم انه لا يلزم جواز ترك الاصلح
لان تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على تقدير الخ الذي هو

ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا في نفسه فان
مغفرة الكفار محال على الله عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة
معلق به والمعلق بالمحال ح ولو سلم جميع ما ذكر فالكلام مع جمهور
المعتزلة لا مع الزمخشري قال الفاضل المحشي ولقائل ان يقول
ليس مراد ذلك القائل اي في كلام الزمخشري ولانه على ان عدم
المغفرة اصلح كما زعمهم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب
اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت
الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة
تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب
اقتضائه الحكمة وفيه بحث لانا لا نم انه يلزم جواز ترك الواجب
الاخر لجواز ان يكون له خصوصية بها تستحيل تركه فان ترك العقاب
ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح به واجب هو
حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان لزوم
جواز الاول من كلام مرابضه يراد على ما ذكره المحشي قوله ههنا بحث
اي في الجواب الذي ذكره الشارح وهو انه انما يدل على انه يجوز له
ترك الاصلح بناء على اقتضائه الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه
الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله
رعايته ومذهب اصحابنا انه لا وجوب على الله تعالى اصلا فالجواب
المذكور لا يحسم مادة الشبهة قوله اللهم الا ان يقال ح اي اللهم
الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله نفي
وجوب مخصوصات على ما يقول المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة
الرسل وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الامام والاصلح
لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور
قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة ح يعني وجوب الشيء على الله اقتضاء
الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوب الذي ابطله الشارح بقوله

بقوله وليس معناه استحقاق تاركه الذم ح قوله وجوابه انهم ح حاصله
ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو
مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة
نقصا مستحيلا على الله بسبب لزوم المح يكون ترك ما يقتضيه الحكمة
لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهو بعينه مذهب الفلاسفة حيث
قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل
لازم لذاته لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة واما نحن معاشر
اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك خصوصيات ما يقتضيه الحكمة
ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا يطلع
عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكمة وهذا كله بناء على قولهم
الحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح وعقاب العاصي
وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله حكموا بوجوب تلك الخصوصيات
وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة
من نفي الاختيار ويسندونه الى العناية الازلية اي يسندون الفلاسفة
ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه بوجه النظام الاكمل في الازل
قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول تعالى بالكل بما يجب ان يكون
عليه الكل حتى يكون على احسن النظام واكملها فعلمه الاول يكفيه
الصواب في ترتب وجود الكل مستتبع بفيضان الخير والجود في الكل
من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس قوله
ولذا اضطر ح اي ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى
الفلاسفة اضطر متأخرو المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله
ان يفعله البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي
الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الاخر حتى
يكون رجوعا الى الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان
جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله واجب

اجيب عما قاله مناظره والمعتزلة بان الوجوب ج مجرد تسمية اذ يكون
ج محصله ان الله لا يتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب
في شيء بل الخلاف الوجوب عليه بمجرد اصطلاح قوله والنجاة
اي النجاة ومتاخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع
من افعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر
والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا على الله تعالى مع قيام الدليل
وهو اجبار الشارع على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا
متحقق في الافعال التي اخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور
التي اوجبوها على ذاته من الاصلح واللطف والثواب والعقاب
بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبا عليه تعالى لانه
المالك على الاطلاق وله التصرف كيف شاء فلا يتوجه عليه الدم اصلا
على فعل من افعاله بل هو المحمود في كل افعاله وهو المأجور على بطلان كون الحسن
والقبح للافعال ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون
بالوجوب العقلي علله تعالى لمعنى استحقاق تاركه الدم ينكرون ذلك
وهو في تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان
المعتزلة لا يقولون في انه لا معنى للزم لانه العالم على الاطلاق قوله
لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات
الصانع وكونه عالما وقادرا فبي ابطال العقلي بالنقل ابطال الاصل
بالفرع حميعا اذ يجوز تاويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر قوله
قد استوى عمر على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى
عليه فهو من قبيل رأي التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان
قريب وبعيد ويراد به البعيد ويجوز التاويل على من لم يقف
على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله والراسخون في العلم واما على
رأي من يقف عليه فلا يحتاج التاويل بل يحتاج ان يقول علمه الى
الله وان يصدق كل ذلك من عند ربنا على ما روي عن احمد بن حنبل

حسبنا انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها
لكن على المذهب ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس لاهل
في حمله ان عليه معول اي الله وما علينا الا ان يصدق بانه من
عند الله قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء
على العرش وهو سرير الملك مما يسبق الملك جعلوه كناية عن الملك
وعما امتنع هنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان
على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير
اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اي بخيل بل هما
مبسوطتان اي هو جواد من غير تصور لو ولا بخل ولا بسط قوله
عرضهم على النار عرفتهم بها العرض في اللغة مصدر اورد ومن
فسر العرض بالاحراق فسر باللازم لان الاحراق لازم
لعرضهم على النار كما ان الفصل لازم لعرضهم على السيف قوله وقوله
ويوم يقوم الساعة ج يعني وجه الاستدلال بهذه الاية ان
عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها
دليل على ان عرض النار قبل يوم القيامة ولا شبهة في كونه بعد الموت
لان الاية في حق المؤمن واما ذلك الا عذاب القبر او ما يتصل
به الا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه
الاستدلال ج يعني ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقيب
الاحراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه
زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيمة و
هو المراد بعذاب القبر وما قال المنكرون من ان ازمنة الدنيا
في جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلقلتها استبعاد الفا فتاويل
لا داعي اليه قوله جوز بعضهم بعد ذلك عذاب غير الخلود ذهب اصحابنا
من المعتزلة وابن جوزي من الكرامية الى جواز عذاب غير الخلود
وهو سفسطة ظاهرة لان الخلود لا حس له فكيف يتصور تعذيبه

قال الفاضل المحشي قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار
قد تكلم وصدق محمد عم وان بعض الاحجار قد صار يابسا حين
ينقطع ماؤه عنه خوفا من ان يكون وقود جهنم حين ما سمع قوله
وقودها الناس والحجارة والله قادر ان يخلق في الاشجار و
الاحجار ادراكا سببا لتلذذها وتألمها انتهى ولا يخفى عليك ان
ليس المراد بالحي ههنا ما يقاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية
بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا يكون سببا
لادراك الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الشارح في الجواب
انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من
الحيوة قدر ما يدرك الالم واللذة قوله واما تعذيب الماكول الخ
دفع لما قيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه
من بطونها وفواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح
الامكان فان الدودة في الجوف او في خلال البدن تتألم وتتلذذ مع
عدم شعورها بذلك قوله قالوا ان عيدت الوقت الخ اي قال الناقلون
لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيدت [illegible] اعيدت وقته الاول
ايضا اي وقت الحدوث فيكون ذلك مبدأ لا معادا لان المعاد
هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث فيكون مبدأ والا
اي وان لم يعد الوقت الاول لا يكون الاعادة للمعدوم بعينه
لان الوقت من العوارض المشخصة للشيء ولانا نعلم بالضرورة ان
الموجود مع كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا
الزمان قوله اجيب اولا بان اعادة الخ هذا جواب باختيار الشق
الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك لا يكون
اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نم ذلك لان اعادة عين المشخصات
المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نم ان الوقت من المشخصات المعتبرة
في الوجود الخارجي فان زيد الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود

الموجود قبلها وما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع
قيد كونه في هذا الزمان هو امر وهمي والتغاير الذي يحكم به الضرورة
انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا اي وان كانت
الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات
ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال انما
يلزم التبدل لو كان كل وقت مع ما في المشخصات علة لشخص مغاير
لما سبقه وهو مم لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع ما في المشخصات
علة لشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات
الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول لم
يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول والشخص
الحاصل في الوقت الثاني حاصل في الاول بلا تفاوت قوله لا يقال
يحتمل ان مراده يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات
لو جعل المبدل مطلق الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث
من جملة المشخصات الخ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات
لعدم تبدل وقت الحدوث قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على
السند الخ يعني ان هذا مع كونه كلاما على السند اعني قوله ولا يلزم
تبدل الاشخاص الخ وعدم افادته المعلل لبقاء المنع المجرد اعني
لا نم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه يجوز
ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات الخارجية بحاله
مدفوع لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة
في الوجود ولان المعتبر في الوجود الخارجي ما لا يتصور الوجود
بدونه وقت الحدوث ليس كذلك لان الشيء موجود في الزمان
الثاني مع انتفاء وقت الحدوث من جملة نور ذات الحادث فلا يكون
من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في
حالة البقاء قوله وثانيا بان المبدأ الخ اي اجيب ثانيا بان المبدأ

حاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا ولا نم انه لو كان
معادا لزم ان يكون مبدأ لا معادا لان المبدأ هو الوجود في الوقت
المبتدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث اخر والمفروض ان الوقت ههنا
مسبوق بحدوث اخر فلا يكون مبدأ بل معادا وان كون الشيء مبدأ
انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث اخر وهذا الامر غير
متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوث الاول وانما
قال فرضنا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر
جميع الاوقات في وقت واحد مع اوقات ابتدائها متخالفة ولان
اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب
بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زمان الوجود لانه يلزم ان يكون
للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لا نم على تقدير عدم اعادة
الوقت يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد
ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه انما يفيد الوقت
الاول وهو محال اذ لا يفيد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب
الثاني وقال ايضا لو اعيد المعدوم مح قال قالوا النافون ايضا ان
اعادة المعدوم بعينه مح لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء و
نفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت
وتخلل العدم بين الشيء ونفسه مح لانه يستدعي عن طريقين متغايرين
والا لزم تقدم الشيء بالموجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود
بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون
المعاد هو المبدأ بعينه قوله واجيب بمنع الاستحالة مح اي
لا نم ان التخلل ههنا مح لان معنى التخلل انه كان موجودا ثم زال
الوجود في زمان اخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو
في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمان الوجود ولا

ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات عن انما المحال تخلل
العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه
بان يكون الشيء موجودا ولم يكن نفسه موجودا وههنا ليس كذلك
فان الشيء يوجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في
الزمان الاخر ثم اتصف مع نفسه في الوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق
قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا
الا كلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب
مبني على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود والا لا
بد من اعادته فلا يوجد الزمان قوله وقد يجاب بجواز التمييز مح وقد
يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان
التخلل المحال وهو ان يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه
وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا عن نفسه في
الوقتين اي وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة
في شخصه مع بقاء مشخصاته في كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم
بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه
فان التشخص الماخوذ مع الامور العارضة له في وقت الابداء غير
الماخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا
الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل
ان هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين
مختلفين وهو ليس بمح وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس
بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وايضا
هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق
وذلك ظ قوله وايضا لو تم ذلك مح جواب بالنقض الاجمالي يعني
لو تم ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشيء
ونفسه لا انه موجود في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق قوله وفيه بحث

اى فيما ذكر من الجواب الثانى والثالث بحث اما فى الثانى فلان الاختلاف
بين المبداء والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل
العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشيء ونفسه وان
ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص الماخوذ مع تلك العوارض
ونفسه لكن الحق ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل
العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم ظاهر من التميز
بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظ واما فى الثالث فلان معنى
التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيء والوقوع فى خلالها
فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه فى الشخص الثانى
لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص
ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم و
قطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه حصل
به التخلل بين طرفى الزمان وهو لا يضر فى بقاء ذلك الشخص فقوله
اذ الاختلاف ح رد على قوله وقد يجاب ح وقوله ثم لا يخفى ح رد
على قوله وايضا لو تم ذلك ح قوله وذهب بعضهم ح يلزمهم
ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى الله وهو مخالف لظاهر قوله
ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض الا من
شاء الله قوله واجيب بان الهلاك ح وكذا مثله سمى فناء عرفا ولا
يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا قوله
فالتعريف لهلاك الكل اى للاجسام والاعراض بخروجهما
عن صفاتهما المطلوبة وقال الامام حجة الاسلام فى الاحياء الممكن
فى حد ذاته هالك دائما لا انه مهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة
الاسمية الدالة على الاستمرار وقال فى مشكاة الانوار يرى العارفون
من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فى اذا تعين البصيرة انه ليس
فى الوجود الا الله ان كل شيء الا هالك دائما لا انه يصير هالكا فى وقت

فى وقت من الاوقات ازلا وابدا قوله لعل الله يحفظ ح قيل عليه
ظاهر على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التى هى الانسان فى الحقيقة
يحفظها الملك باذن الله عند حضور الحوت فلا يتعلق بها الاكل
ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحيوة اقول
فيه انه بمجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل يخالف بقوله تعالى من يحيى العظام
وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة فانه صريح فى انه المحشو
هى الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون فى
اية نزلت فى ابى حاصم النبى عم واتاه بعظم قد رم وبلى نفيه بيده
فقال يا محمد اترى الله يحيى هذا بعد ما رم نعم يقتلك ويدخلك النار
وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية لما كول ولا
دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء
الاصلية الترابية التى ليسرها على الجرم المنوى كما ورد فى الحديث
الصحيح قوله والفساد فى الوقوع ح يعنى لا اعتبار للاحتمال العقلى
لان الخصم فى مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال
العقلى قوله لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرك اللذة
والالم سواء كان جسما لطيفا ساريا فيه على ما هو مذهب اكثر
المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير
ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك
الاجزاء الزائدة عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التناسخ
تعلق النفس ببدن اخر لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن
الاول وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء
الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له فى الهيئة والتركيب
فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى اخره هيئة
وتركيب ولا تناسخ قوله وانت خبير بان دعوى ح يعنى ان
ما يدعيه المعترض فى اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له

من دليل له لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول
نقل عنه ولعل المدعى ليس دعواه على ان مغايرة الاجزاء الثاني للاول
يستلزم التعذيب بلا معصية وقد مر تمت جوابه انتهى كلامه قال
الفاضل الحشي معنى تعلق الالم بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة
يكون في الجلد فهو محل الالم فتعلق وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم
مسالم فهو فاسد اذ الالم في الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد
انه الة ووسيلة لتالم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا
من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الحلي يرد عليه
ان منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى المسامح وعدول عن طريق الحق
لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية يكون البدن
الثاني مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا
لجلده والاصح انه غير ع سواء كان نبهر على ما في رواية اخرى قال
البيضاوي روى انه عم قال الكوثر نهر في الجنة حافتاه قباب
الدر اجانيه من العسل وابيض من اللبن والثلج من الزبد وابرد من
الثلج وصل هو حوض ص فقط قوله والحوض في الموقف على ما روى من
ان النبي ﷺ قالوا يا رسول الله اين تطلبك قال على الصراط
فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض عن الحشي قال
الامام الزاهدي في تفسيره روى في الاخبار ان الكوثر حوض
على طرف تلك تاتي به حيث تاتي النبي ع فاذا كان في الموقف
تاتي به في الموقف فاذا كان في الجنة تاتي به في الجنة لا يتاتى كونه في
الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون له ع اشارة الى دفع توهم وهو
ان هذا الحديث يدل على انه لا يشرب ماء الحوض مرة اخرى لان
الشرب انما يكون لدفع الظمأ وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني
غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع الظمأ قوله
ويجوز ان لا يشرب ع دفع توهم وهو ان يقال المبتلى بالحج من المؤمنين

المؤمنين لو شرب يجب ان لا يبطل مع ان الظمأ لازم الاعراف
بالنار وفي قوله الامن قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب بعد
ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والمجاز من
النار اذ لا تعذب بالظمأ اي من شرب منه وقدر له دخول النار
لا تعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاخبار
يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد من الاسلام عادا
بالله ولا يلزم ان الظمأ لازم للتعذيب بالنار قوله ووجه ان الطلب
ع نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بعد الحوض ثم في الصراط وبان
يجوز ان يطلب اولا في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبان
يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وما ذكره ع هذا الاخير
الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى المكان فان الاصح
اليه اكثر ما يطلب فيه اولى واجدر بالتخلي وبهذا اندفع ما قال الفاضل
الحشي ان الاستئناف من كل طرف وان جار عقلا لكن التركيب
ياباه عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتاخر
زمانيا فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب
ان يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم ففي الموقف المتاخر
ووجه الدفع انه يجب الامر بالطلب في المتاخر للاشارة الى
ان الطلب فيه الزم واجدر قوله والقول بان تلك الحمة ع
على ما قيل انه لو كان بستانا في ارض فلسطين كورة في الشام
وقرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله امتحانا
لادم عم قوله يرد عليه ع وايضا يجوز ان يكون الطيور عبارة
عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب المرتبة على ما قال
ذلك القائل لانه انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما
في قوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سالتم اي بحلولكم لها صار ارج
توجيه للمعارضة يعني ان اللازم في الدين الاصل والجعل به يبقى

الخلق فالمعنى يخلقها الله تعالى في المستقبل لاجل الذين لا يريدون
علوا في الارض ولا فسادا فلم يكن موجودا الآن قوله فان قلت يحتمل
يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل
لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله الذين
مفعولا ثانيا فيصير معنى الاية يجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم
في الزمان المستقبل قوله فغير الحاصل اي ما يدل الاية على عدم
حصوله الان جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا ان نفس الجنة
غير كائنة الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير
الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل جعلها كائنة لهم والمقصود
واحد قوله قلت يمكن اه يعني ان المنع في غاية القوة لكن يمكن ان
يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد يمكن زيد وعدم
منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل
فمعنى يجعلها للذين تمكينهم في الاستقبال من التمكن فيها ولا
يخفى ركاكته لان التمكن والتمكين فيها لازم بوجود الجنة غير
منفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى اعدت للمتقين فلا يمكن
ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم في
الاستقبال قوله واما الحمل في التمكن اه يعني حمل الجعل في الاية
على التمكن بالفعل والتمكين من التمكن وان كان لازما بوجود الجنة
لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجيء فعدول
عن الظاهر المتبادر فان المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه
من التمكن فيها لا يجعل زيد متمكنا فيها بالفعل قوله يرد على هذا
الاستدلال انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين
بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا
سواء كان الآن او في المستقبل ومعنى الاية كلما يوجد يوجد
في وقت من الاوقات يصيرها كما بعد وجوده فيصح ان يقال لو وجد

لو وجدنا لوجب هلاك اكل الجنة تحقيقا لعموم قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه لكن هلاكه باطل بقوله اكلها دائم
فوجدوها في الاستقبال باطل قوله لولا الموجود وقت
النزول اي ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الاية و
جعل الحشر اعني الدنيا حتى يكون ما يوجد في الاخرة خارجا عن
عموم الاية قال الفاضل المحشي لعل المراد بالشيء في الاية الموجود
في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الاخرة فانها دار
البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الالزام
انتهى وفيه انه ان اراد ان معنى الشيء الموجود في الدنيا وهو
ظاهر البطلان وان اراد المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه
بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا لانه دار الفناء كما هو ظاهر كلامه
فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية ايضا فصح انه يخصص
بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين
واكلها دائم فلا يتم الاستدلال قوله ومثله قوله تعالى فان معنى
كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لانه خالق
الاشياء الموجودة وقت نزول الاية وعالم به قوله يعني ان المراد
يعني حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام العرفي وهو عدم طريان
العدم زمانا يعتد به وهذا ينافي طريان العدم عليه وانقطاعه
لحظة وانما حمل الشارح الدوام على العرفي لا الحقيقي على ما بينه المحشي لانه
الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقي فاثبته
بعضهم ونفاه اخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو
انه لا انقطاع لبقائهما اي الجنة والنار لا انتهاء بحيث يبقيان
على العدم زمانا يعتد به كما في الدوام الماكول فانه على التجدد ولا انقطاع
قطعا قوله ولك ان تقول اي لك ان تقول في الجواب ان المراد
بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام

الكلام وام نوع الاكل وبالهلاك في قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه هلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع
هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل
بعد وجود مثله وهذا الجواب مبني على ما ذهب اليه الاكثرون من ان
الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولا فناء وامّا قيل من طريان العدم
عليهما لحظة فلا يتم لانه يلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشه
قوله اي المقصود منه والا فهو بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق
فايدة للاكل وان صح لمنافاة اخرى قوله ان اريد بمطلق الكفر حاصله
ان الانحصار في السبعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر
فالسبعة داخلة فيه فيكون ثمانية والا فلا وان لم يرد به مطلقه بل
اعتقاد الشريك في وجوب الوجود او في المعبودية صح انواع الكفر
من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الخمر والجهة والخمسة خارجة
عن الكل فلا تحصر في السبعة ايضا ويمكن الجواب بان الكفر انما هو
العمل بالسبعة على ما ذكره الشه في شرح المكشاف انه لا يرى خلافا في
كون العمل بها كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسبعة هنا علمه وعلمه
على ما قطع به الجمهور حتى قالوا الصحيح انهما حرامان وبه ماذكرنا
انه وقع في رواية الى طالب المكي ان الكبيرة سبعون وزيدها الى
ان قال اربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة
واليمين الغموس والسحر وجعل السحر من الكبائر التي في اللسان لا
تعلمها وتعليل قوله هذا مخالف لح فانه يدل على ان الكبائر
مميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كان امرين اضافيين لم يتصور ح
اجتناب الكبائر الا بترك جميع المطلقات سوى واحدة ح دون
الكل وليس كذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد قوله الموجه
ما يسوغ اي وتوجيه الاية ما سيجيء في شرح من ان المراد بالكبائر
الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده التي

ثم باقراد الخ طيبين على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي
انقسام الاحاد الى سوده ما وقع في قراءة اخرى ان تحسوا كثيرا مما
عده بصيغة المفرد وقول المصنف حرمت الكفر يحتمل ان يكون المراد الافراد
الحاصلة بحسب تعلقاته الخ طيبين فيكون اشارة الى الجواب الاول
ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة يقتضي ان يقال ان
بحسب الكفر لو حاسدوا فعله بعرف اللغة على ان الاية لا تنافي
كونها اسمان اصمان لان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث
النفس وسيجيء وسأعلمك من عرفه امران منهما ودعت نفسه اليهما
بحسب لا سيما الشرك فكفى عن اكثر هي كفر عنه ما ارتكب ما استحقه
من الثواب على احد الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص
والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على وجه يعلم
منه عده حلالا يعني انه ليس المراد بالاشخاص عده حلالا لانه ينافي
تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب قوله
لا يقول الاجماع ح فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
بل منافق فقد اثبت المنزلة بين الكفر الظاهر والايمان لا بين
مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر
فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه قوله
وقيل المراد اي صلى في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف
اجماع السلف المقدم على الحسن ومخالفته لا تضر في اجماع المقدم
عليه قوله وهو غلط اي ما قال صاحب الفصل لانه لو كان المراد
به الاجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع
كفر مع انه خالف على زعم هذا المجيب قوله لان المراد بالايمان يعني
ان المراد الايمان الكامل بصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك
اظهار مخالفته في النفي واشعار الى انه لا ينبغي ان يصدر مثله
عن المؤمن المطلق وقيل اذا كان الحديث وارد اعلى التغليظ

لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الذاتي كالمسحق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة ع يعني ان كلمة من في الاية شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق انفسه لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله قوله والجواب ان المراد ع يعني ان الاية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو لا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله قوله وايضا جواب اخر يعني ان الظاهر وان كان نفي العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحمل ما على الجنس ولا شك ان من لم يحكم بشيء مما انزل الله غير مصدق ولا نزاع في كفره في المواقف ان المراد بما انزل الله المنزلة بقرينة سابق الاية قوله وجه الاستدلال ع يعني ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ع يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان ومن فعل الايمان اجماعا بين الفريقين قوله الجواب انه محمول ع يعني انما مصروف على الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعدم حلالا ولا نزاع في كفر مستحل وبحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر اي من ترك اصلا فظاهر سائر لنعمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك الكفار في عدم الجزم به قوله وجه الاستدلال ع يعني ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد حصر المسند كما في قولنا عم الائمة من قريش

قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعني الكون على الكذب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب الكذب ادكون المعصي معذبا من صرح بريات الدرس قوله والجواب انه ادعائي يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على الكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع كونه مكلفا بالاتفاق بالاتفاق انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك قوله وتمسك عليه بنظائره يعني ان المراد في قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الخزي الكامل الموجود للكافر والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى قوله انما عبر عن الكفر ع انما عبر الحصر عن الكفر بالشرك كما سيذكره السني ملا جعله الاية الدالة على ثبوته وانما عبر في الاية لان كفار العرب كانوا مشركين وبتفصيل مرد الكفر على ما ذكره في شرح العقائد صدان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان اظهر كفرا بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين بعض الاديان الى يقدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يتدين الباري فهو المعطل وان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام عطل عما يليق اي كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل ع اي اذا كان ضمير عصاهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة يقتضي ع قول ما عاب حكمه الله تعالى الشرك والاعجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحمل الاباحة قول بالقبح العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان ويجوز ان يحسن القبيح ويقبح الحسن واما قولنا انه لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة الحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة العقلية عن ان المسلمين

الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من اهل القبلة
قوله على انه يجوز ان يكون ح علاوة عن قوله فلا يرد اي على ان قوله
وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم
الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة للقبح العقلي الذي استحقاق الذم
في العاجل والثواب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي
قوله نعم يرد على الدلائل الثلثة للمعتزلة منوعا اما على الاول فلانا
لا نم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز ان يكون
في عدم التفرقة بينهما بوجه اخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب
المسيء مثل اثابة المحسن دون المسيء وكوقوعه في النار
قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه عدة طويلة
في الغاية وكمنعه عن رؤية الله في الجنة وانحطاط روحه انحطاطا
تاما وايضا لم لا يكتفي التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله
واسترقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثاني فلانا لا نم ان الكفر
لكونها نهاية في الجناية لا يحتمل العفو فان نهاية الكرم يقتضي
عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة التفرقة لا العفو
رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا
لا نم ان اعتقاد الابد يوجب الجزاء ولا بد بيانه من دليل وعلى
تقدير تسليم ايجاب الجزاء لا نم ايجابه جزاء الابد فقوله وقوله
يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة منعان قوله
قد يظن ان الضمير ح اي قد يظن ان الضمير المنصوب في يخصصونها
راجع الى الايات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الايات
والاحاديث بالصغاير والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه
بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد
يصح في قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء اما انه لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة

بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوي
ما نفي عنه المغفرة وما اثبت له المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعلق
بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يصح
التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم
عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا
يظهر لتعليقها بالمشية فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر
فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيد
للبعضية والصحيح ان الضمير للايات والاحاديث غلط والصحيح
ان الضمير المنصوب في يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون
مغفرة الله العصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون
الكبائر المقرونة بها ولا يخصصون الاية المذكورة بالصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد لا يصح بل هي على عمومها والمعنى
يغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو
التائب مرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر
الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة في ارجاع الضمير
الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الايات والاحاديث فيرد
عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم
الى تخصيص جميع الايات والاحاديث بل الايات الواردة بدون
التعليق دون المشية يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة
بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور
رحيم وانه كان غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك ومن
الايات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان
من يتعلق به المشية هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة
بالتوبة كما في قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اي
يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر

لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم يخصصون
المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون
الايات بها اولا تامل فانه من مزالق الاقدام قوله ولهم ان
يقولوا كلمة ح جواب للاعتراض المذكور اي على تقدير ان يكون الضمير
للايات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة
الوعيد وهذه الاية ولا نم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر
اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة عن غير التائب بل يغفرها ان شاء
ويعذبها ان شاء فيصح التعليق بالمشية هذا لكن ما ذكره مخالف
لما ذكره السيد في شرح المواقف مع انه لا استحقاق بالصغائر عندهم
اصلا ولا ما ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية
واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا
يقول الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول الله
الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم المجيب عن الكبائر فلا
ينافي قول المحشي قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب
عنه قوله واما استطراد الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب استدلال
المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذي لم يتوبوا ردا
لتمسك المعتزلة بهذه الايات الواردة في وعيد العصاة في وجوب
عقاب العاصي والا فلا دخل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا
هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها قوله والجواب
ههنا ح جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الايات في مقام
نفي وقوع مغفرة العصاة وقد كثرت النصوص ح وحاصل الجواب
ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله او يوبقهن بما
كسبوا ويعفو عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر

والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق
فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض
ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهول فحكمنا بانها مقرونة
فيصير البعض مخصصا للبعض فخصص الذنب المغفور من بين
عمومات الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفيه جواب اخر ح يحتمل
ان يكون معناه ان في قوله وزعم بعضهم جواب للمعتزلة وحاصل
الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز
التخلف فان التخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في
هذا المقام جواب اخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح في شرح
المقاصد من ان يقول بالاحتياط وبطلان استحقاق الثواب
بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما
ولم يكن ترك ثوابهم الجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات
الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر قوله بل كذب متفق
بالاجماع لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلو لم يقع
لزم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع قوله اقول لعل مرادهم
ح اي لعل مراد ذلك البعض ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم
اذا اخبر بالوعيد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه ان يبني اخباره
على المشية فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشية
وان لم يصرح بها زجرا للعاصين ومنعا لهم فلا يلزم الكذب
والتبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان
جواز التخلف فيه لوم لا يليق بشانه فلا يجوز تعليقه بالمشية
قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع
وعدمه اشارة الى ان يكون الجواز في عبارة المص هو الجواز
الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع
فان المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم

متفقون في ذلك على حامل به بقوله لانه يمتنع عقلا لعدم الدليل
يعني انا حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع الوقوعي او عدمه
لان المسئلة شرعية لا يستقل العقل بها وحده ولدليل شرعي
يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع فحكمنا بسبب
انه فاعل مختار يفعل ما شاء ويحكم ما يريد انه يجوز ان يعفو ويجوز
ان يأخذ فلا يرد ما يتوهم انه غاية عدم وجدان الدليل التوقف
لا الجزم بالجواز اذ لا يدله ايضا من دليل لان دليل الاعتبار كاف
للجواز واما الفقدان في دليل تعيين احد الجانبين من الوقوع و
اللاوقوع قوله وما ذكره الشه من الادلة الخ يريد ان المدعي سبب
من حيث بين احدها انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم
الوقوع والادلة التي اوردها الشه انما تثبت الجزء الاول وهو
ايضا قابل بانه لا قطع بوقوع العقاب وانما يخالف في الجزء الثاني
حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن سرده وما بعده
ما سمعه واسمعه ثمالا سمعه لكن هذا الثبات اولا الشه قوله
انما يثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا مس الحشي بالتامل فاسمع ما تملى
عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله تعالى و
يغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان قطع بوقوع العقاب
على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى في جنب الكفر فقوله
لا يغفر ان يشرك به لكن لا يدل على ان لا قطع لعدم الوقوع
او للخصم ان يقول يجوز ان يكون من شاء الله في حقهم المغفرة
اصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الاية الثانية انما يدل على ان
احصاء الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال والجزاء
والجزاء ولا شك ان الجزاء غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون
وقوع العقاب قطعيا على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعى
واما تكلنا الجزاء غير واقع على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لزم ان يكون

يكون الصغائر والكبائر بعد الثبوت اصنفه موجبا للعقاب وهو باطل
ويبطل تكفير الحسنات السيئات ايضا انه ثابت بقوله ان الحسنات يذهبن
السيئات وايضا يلزم ان يكون الجزاء على الصغائر قطعيا مع ان
الاية خلاف المدعى فعلم ان الجائزة على ما يحصى اي هو على تقدير ثبوت
الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات والخصم ان يقول ان
مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفير الحسنات
فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام الحشي
وللفضلاء هنا كلام لا يفيد شيئا سوى الكلال او كلمة الجاث
منشاه سوء الظن وعدم الاعتقاد بحاتي قوله حاصله ان
التكفير الخ اي حاصل الجواب ان تكفير السيئات في الاية عند الاجتناب
مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
ان شاء فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان
مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر والشخاص المتعلقة
باغراد المخاطبين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون
ما عدى الكفر والكبائر داخلا في السيئات فلو لم يقيد بالمشية
والكبائر مقتضية مسحه اذ يصير معنى الاية ان تجتنبوا الكفر
نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدى الكفر من الصغائر وهو مخالف
للاجماع المنعقد على ان يكون ما عدا الكفر غير مقتضية بل هي
اما مقيدة بالمشية كما رأى اهل السنة او ما لسوء كما هو رأى
المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة والمعتزلة
والا فالمرجئة يدعون القطع بتكفيرها ما عدى الكفر قوله ولو
لم نحمل الكبيرة الخ دفع وهو كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية
فلا حاجة الى ان يتكلف ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى
ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان شاء فلا يكون وقوع
مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم نحمل الكبيرة على الكفر

لزم المحذوران احدهما بقاء يفيد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني
بقاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه ح
يكون المفهوم من الاية جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب
عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب
ايضا لعموم قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا هو التحقيق
الحق الذي وجده الخاطر الكليل والذهن العليل وللافاضل ههنا
كلام يتعجب عنه ذوا الافهام مبناه ان قوله لانه يجوز مغفرة الصغائر
دونه مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على ان المجيب مانع يكفيه الاحتمال
ولا حاجة الى اثبات وسند منعه ما ذكرنا في ان المطلق ينصرف الى
الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الاية محتملة واية الغفران
المعارضة لها اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء محكمة
فيجب تخصيص المحتملة ففيه ان ان تعارضهما مم لان معنى الاية
المحكمة ان يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز
ان يكون من شاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب
الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لا ينافي المشية غاية
ما في الباب ان يكون الاية المحتملة مبينا للاية المحكمة قوله اي
المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعها قوله لا يقال
ان مرتكب المكروه يعني ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق
حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف اللغة في بحث الاحكام
واستحقاق اهل الكبائر حرمان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه
فوق مرتكب المكروه الكبيرة قوله لانم الملازمة اي لانم انه لو
استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب
الكبيرة فانه له جزاء اخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك
فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر
المبني للفاعل كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه يستحق حرمان

حرمان كونه شفيعا للاخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك
فالمراد حرمان كونه مشفوعا برفع الدرجة او في بعض مواقف
المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لدفع العذاب او في
بعض اخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم
الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو لكن هذا قوله عم
من ترك سنتي لم ينل شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة
في حق تاركه الا ان يقال هذا وعيد يجوز الخلف عنه قوله
اي لمذنوبهم بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله وهي تعم الكبائر
اي الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع
لما قيل ان هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر
والكبائر واما اذا اختص بالصغائر بقرينة قوله تعالى لذنبك
فان ذنبه عم صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان الزاما
للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج
الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في اصل
الوضع شامل لهما وكون ذنبه عم خاصا لا يفيد تخصيص
الذنب للامة وذلك ظ قوله وعلى انها ليست ح يدل الاية
بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي لرفع الدرجة
لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق الباس مع ان الاية سيقت
لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم
قوله لكن لا يدل على انها ح يعني ان هذه الاية بمقتضى الاسلوب
لا تدل على انها في حق اهل الكبائر قيل بل يدل لان جهة نفي
النفع فان انتفى ثبت النفع مطلقا ولانها المحل للخلاف
فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما
اولا فلان حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الاية
وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكون في افعل الكبائر

امر اخر اما ثانيا فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لا
انه لا يدل عليه دلالة التزامية منه على مذهب الخصم قوله ظاهر
الاية ينفي اصل الشفاعة يعني ان هذه الاية ليست للمعتزلة حجة من
كل وجه لان ظاهرها ينفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة
لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على الشفاعة ايضا
على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير في قوله منها للنفس الثانية
العاصية فيكون معنى قوله لا يقبل الشفاعة انها ان جاءت النفس
العاصية في حقها شفاعة الشفيع لم يقبل منها فلعل الشفاعة في
حقها بوجه اخر بان يجيء الشفيع بشفاعة وما قيل ان هذا التوجيه
خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشيء لان المرجح مانع يكفيه
الاحتمال العقلي وهو ظاهر قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص
وسند المنع جواز كون الكلام لا لعموم السلب كذا في شرح
المقاصد قوله واعترض عليه يعني ان لا معنى لمنع الدلالة على
العموم لان النفس في قوله لا تجزي نفس الاية نكرة في سياق
النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير لعموم
مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب يعني
انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير راجعا اليها
من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان
النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم
ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان
انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان
يكون الضمير الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم
الا ترى انه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم
منه ان يكون جميع اجزائه على السطح مع ان الضمير ههنا راجع الى نكرة
واقعة في سياق النفي وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه

معناه الوضعي من الاستخدام كما توهمه الفاضل الحلي لانه لا بد في
الاستخدام من المعنيين ولم يستعمل ههنا في المعنيين بل هي مستعملة
في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له
العموم بواسطة امر خارج وهو النفي كما نص عليه في التلويح وقد
صرح بذلك المحققون من شارحي المختصر لابن الحاجب قال
الفاضل كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب
اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة
في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير محصور مستغرق لجميع
ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا تاكل راسا وليس
بشيء لان مراد المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو
لا ينافي كونها عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة ان
دلالتها بواسطة قرينة وهي الواقع في سياق النفي والوضع
في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية
ايضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن
التوضيح قوله نعم لو قيل الخ اي نعم لو قيل في دفع منع الملازمة
على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير في
النفي بيان الوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها
كان يقال لا يقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة
لم يبعد جدا ولعل هذا مراد المعترض لان عبارة لا يساعده وجه
وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب ان يكون
نكرة فانه اختلاف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة
معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله عدم المعنى بالنسبة
الى صغيرة يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب
عن النكرة لانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على
الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فتحقق

العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى الصغيرة المجتنب غير
مفيد في بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشه غير تام ولذا قال الفاضل
المحشي ان كلام الشه مبني على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر
مطلقا عندهم على ما قال في شرح المواقف بعد ان قيد المجتنب عن
الكبيرة مستدرك ح وهو ظه قوله فتامل لعل وجه التامل ان غير المجتنب
يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه
ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون بتخفيف العذاب فيدفعه ان
العذاب عنده مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء
الكفار بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله فيه نظر ظاهر لجواز فيه ان جزاء
الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عم يدخل الجنة من كان في
قلبه مثقال ذرة من الايمان وايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم
على ما مر قوله ومبنى الاستدلال ح لانه على تقدير تناول العمل لترك
المنهيات يكون معنى الاية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اتيان
الاوامر وترك المنهيات كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة
في حكم الاية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل
بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة
العامل بالصالحات تحته بحسب الحكم فيتم الاستدلال قوله ثم انه لا يدل
على عموم خلود من لا عمل ح يعني ان الاستدلال بالاية على تقدير عدم
التناول ايضا غير تام لانه لا يدل على عموم خلود مرتكب الكبائر
الذي لا عمل له غير الايمان فيترتب الحكم بدخول الجنة على الذين
امنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعني خلود
جميع اهل الكبائر في النار قوله فلا يرد جوازه اي لا يرد انه يجوز
ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان
كانا مخلدين في النار فلا يزيد الجزاء على الجناية قوله وهذا الدليل
الزامي ح اي مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح

والقبح العقليين والا فعند اهل السنة تصرفه لا يوصف بالظلم لان
الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى
لان الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم
العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع وان خفي
وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى
دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف
الضعيف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والا لم يكن
مضرة خالصة قوله لولا الخلوص ح اي لولا الخلوص عن شوائب
النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون اخر
فيجب ان يكون المنافع الاخرة ومضارها خالصين عن المضر قوله
فيمكن منعه اي يمكن منع قيد الخلوص ايضا لكن هذا غير مفيد
ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار خلودهم ومنع الخلوص
لا يستلزم نفي الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص
لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم يكن خالصة لانا نقول ذلك
مم لجواز ان يخلق الله في الموقف العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل
له فرع كذا في شرح المواقف قوله لكن خلود ح استدراك لدفع
توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون دخول
الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار قطعيا
ووجه الدفع ظه قوله لاحتمال ان يكون لان اسم الفاعل ضعيف
العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف العمل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع
الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان في قوله انؤمن لك واتبعك
الارذلون ظه في الاحتمال الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه
ان الايمان الشرعي يفيد الايمان اللغوي قوله قال في شرح المواقف
الايمان افعال من الامن للصيرورة بحسب الاصل كان المصدق
صار ذا امن معنى كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه الاعتراف

والاذعان كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا انتهى فعلم ان الايمان
يتعدى بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام
ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار
معنى الاعتراف ثم قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوي
حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء قوله
اي يحصل فيه منسوبية الصدق الخ يعني ان لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول
والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق
منسوبا الى الخبر او الى المخبر ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر
فانه من قبيل المعرفة المقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل
للتكذيب والانكار المفسر بكرويدن وانما لم يجعله من المصدر المبني
للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق لا يجزي لانه مستلزم للاذعان بل هو
معبر عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق
اللغوي ان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في
انها هل هي داخلة في التصور ام في التصديق المنطقي فمرضي الشه
انها داخلة في التصور ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة
التامة الخبرية تصورا وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي
ولذا فسر رئيسهم في الفارسية بكرويدن وفي العربية بما خالف
التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده الشريف العلامة في حاشية
شرح التلخيص ان المنطقي انما يبين ما هو في المعروف وعلى هذا قول
الشه في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور
وعند بعض المتاخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة
في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية
تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم
الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع
بصره على شيء فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية وليس تصديقا

تصديقا لغويا فاللغوي عنده اخص من المنطقي هذا مجمل الكلام
وتفصيله في شرح المقاصد قوله كالسوفسطائي فان له يقينا
بوجود العالم خاليا عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار
الذين يعرفون صدق النبي عم كما قال تعالى الذين اتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا قوله هكذا حققه بعض المتاخرين يعني كون
اليقين الخالي عن الاذعان حاصلا للسوفسطائي كما حققه
بعض المتاخرين وهو صدر الشريعة فهو يمنع حصول اليقين
بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي
وانما ينكرون عنادا قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا قال
الشه في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا اورد في الشفاء
في مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانش
نامه علان دانستن ووكونه است يكي فهم كردن واندر يافتن
وانرا بتازي تصور خوانند ودوم كرويدن انرا بتازي تصديق
خوانند قوله ان قلت يلزمه الخ اي اذا كان التصديق عند ابن
سينا هو اللغوي المعبر عنه بكرويدن يلزمه احد الامرين اما
اندراج يقين سوفسطائي ونحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار
في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق
لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة
قوله قلت لا يمنع حصول اليقين الخ يعني ان البعض انما يتم
اذا كانت متحققة وهم لا نا لا نم حصول اليقين بدون الاذعان
فان يدعيه بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عنادا واستكبارا
قوله بقي ههنا بحث وهو الخ حاصله انه كيف يكون المعنى الذي
يعبر عنه بكرويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى
المعبر عنه بكرويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن

والجهل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم
اعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا
توسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه
التي منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات والمسلمات
ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات
ومنها القياس المستوي المتألف من المخيلات فلو لم يكن التصديق
المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظ قوله
قد نص عليه في شرح المقاصد حيث قال اي المقصود ان الايمان
تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بكرويدن
وراست داشتن ويناقضه التوقف والتردد ولذا يكفي في باب
الايمان الخ اي ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن امر قطعي
يكفي ذلك في باب كتاب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد
الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا
قال الفاضل والحق انه امر عام يتناول الظني والقطعي وقوله و
قد نص عليه الايمان تصديق حاصل قد اعتبر عنه شرائطها منها
كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره
الشارح انتهى كلامه وفيه اما اولا فلان عبارته في شرح المقاصد
على ما نقلت صريح في ان المعنى المعبر عنه بكرويدن مناف للتردد
والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا حاصلا قد اعتبر
فيه شرائطها منها كونه امرا قطعيا يخالف لما ذكره الشارح في التلويح
في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص
المؤمن فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن
وراست كواهي دانستن وهو المراد بالتصديق الذي جعله
المنطقيون احد قسمي الاول على ما صرح به رئيسهم وحيث حصل
الاختصاص فالمؤمن به وجعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه

بعينه التصديق المنطقي باقل فانه من المزالق واما ما ذكره الفاضل
المحشي من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين محل نظر
اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه
احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان اكثر العوام
من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من كون الايمان عبارة عن التصديق
الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم
عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل
كلام انتهى اشارة الى ان الكفر يعني ان ذكره ههنا مخالف لما
في شرح المقاصد فان قوله كون اطلاق اسم الكافر ويجعله كافرا
اشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة التي يكون التصديق
مقرونا بشيء من امارات التكذيب في الظاهر وفي اجراء الكلام
احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله وذكر في شرح المقاصد
ان ذلك التصديق غير مقيد به وانه بمنزلة العدم وتوافقه
ما اورده الشارح في رسالة في تحقيق الايمان وكذا النقض والعداوة
للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارات التكذيب
فلا يفيد بمثل التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان
يقال ان المراد بقوله كان اطلاق الكافر الاطلاق الحقيقي و
بقوله جعل كافرا بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف
فان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق
ونحن نحكم بالظاهر فكذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له
على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن
بالايمان لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه حكم الكافر
في الظاهر قوله [illegible] الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي على ان
ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عم
كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما

ذكره الشه فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرء
عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم
من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى وانت خبير بان المفهوم
من كلام الشه ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي
لا انه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام
في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم
من الايمان الحقيقي والحكمي قوله هذا منافٍ لما عليه المتكلمون ح فيه
بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد الادراك الا
الاشياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة
وعلى تقدير التسليم فاتحاد محليتهما مم على ما ذهب اليه الاستاد ويدل
عليه قوله عم تنام عيني ولا ينام قلبي فتامل قوله والذهول
اي في حالة النوم ح يعني ان الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة
انما هو عن حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم و
الغفلة انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة
الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وهو ملاحظة حصول
التصديق لا ينافي ان يكون نفسه حاصلا قوله واما حال الحضور
فليس كذلك ح دفع لما توهم من ظاهر قول الشه والذهول انما هو
عن حصول من انه يدل بظاهره على ان الذهول عن حصول التصديق
في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك انما المنفي في تلك الحالة
الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع ان مراد الشه ان حال
حال النوم والغفلة هو حال الذهول واما حال عدم النوم والغفلة
هو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يذهل منها كما اذا كان
التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه
وقد لا يذهل منها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا
قال الفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حقق القلب

القلب لا يسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى وفيه بحث لانه قد
رضي الشه في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة
الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظة اي وقت شاء وهذا
صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى
ذهولا قوله ولذلك ح اي لاجل الشارع جعل المحقق الذي لم يطرء
عليه ما يضاده من حكم الباقي يكفي مرة في العمر كمن هو قادر عليه مع
ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت
اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى لاحتمال السقوط قلت
معنى احتمال السقوط انه يجوز ضد المنافي عند الاضطرار بخلاف
التصديق فانه لا يحتمله اصلا قوله على الامام اي امام محلته
وقريته وبلده ليجري عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة وبه و
الصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة
ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا ح ذكره في شرح المقاصد فعلى
هذا المذهب قوله من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره
مرة ولا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة
من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار
ح لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى والمذهب الاخير موافق
لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان
قوله لدلالتها على ان محله ح يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار
ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلان
دلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار
الذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو انه التصديق
لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والشجاعة وغير ذلك
من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه
ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم

ولم يبين الشرع لمعنى اخر شائعا عين لفظ الصلوة والصوم والزكوة فلا
يكون منقولا عن معناه اللغوى الى سائر معانى القلب وان كان منقولا
باعتبار خصوصية المتعلق ولو كان منقولا لكان الخطاب الوارد فى
الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم الامة وهو مستنكر لعدم
امكان الاتصال به من غير استفسار ولا توقف الى بيان واما وقوع
الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبيقين وفصل بعض التفصيل
حيث قال البتى لمن سأل من الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث
ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا
امارة فيكون باقيا على معناه الاصلى الذى هو التصديق قوله
ان قلت نجعل المراد يعنى ان دلالة المنصوص على ان محل الايمان
الشرعى القلب مم لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع فى النص
معناه اللغوى فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوى القلب
لان محل الايمان الشرعى ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزءا من معناه
اللغوى قوله لا نزاع فى الايمان يعنى ان متعلق الايمان الشرعى
خاص وهو ما جاء به النبى عم بخلاف الايمان بالمعنى اللغوى فان
متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول
وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا يدل على ذلك ان النبى
بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله الحديث فلفظ الايمان
بالنسبة الى معناه اللغوى وهو التصديق مطلقا يكون مجازا
لان المنقول عنه مجازى عند الناقل وفى كلام الله قاطر شارع
وهو التصديق بما جاء به النبى عم يكون حقيقة عرفية والاصل فى
الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص
معناه الشرعى لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله يرد عليه
يعنى ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر

ذكر القلب فى الحديث لكونه محل جزء الايمان الذى هو التصديق فيكون معناه
هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذى هو التصديق القلبى ليلزم انتفاء
الايمان فيجوز قتله ولا يجوز رده بحر ما صار بعد فعه ان قوله والنصوص
معاضده لذلك معناه ان المنصوص معاضده لكون الايمان بمجرد التصديق
القلبى ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالمنصوص امثلة الاقرار
وهو الحديث للثانى قوله ولا يخفى انه انما يتم يعنى ان استدلال الكرامية
بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا اقرار اللسانى فيكون معناه الحقيقى
هو الاقرار لا امر اخر انما يتم اذا علم ان الايمان غير منقول فى الشرعى
عن معناه اللغوى الذى هو التصديق اللسانى ويرد على هذه المقدمة
ان عدم النقل لم لا يجوز ان يكون المنصوص معاضده دالة على انه امر قلبى
فيكون المنقول ان التصديق القلبى وانت خبير بانه لو قدر
قول الله فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق بما انكم اذا قلتم
ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوى وجب
عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان اهل
اللغة لا يعرفون فيه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشى قوله
يرد عليه انه ليس المعتبر يعنى انه ليس المعتبر عندنا الكرامية فى الايمان
مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء
كان معتقدا او موضوعا بمعنى سوى التصديق القلبى مصدقا بالنبى
فى العرف واللغة بل المعتبر عندهم فى الايمان هو اللفظ الدال على
التصديق القلبى من غير ان يجعل التصديق جزءا منه على معنى انه معتبر
فى الوضع الشرعى واللغوى للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ
بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبى مصدقا بالنبى
فى العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل التصديق القلبى قوله
فبطل ما قيل اى ما قلنا ان معنى كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية
انه معتبر فى الوضع الشرعى واللغوى بطل ما قيل على الكرامية انه اذا

اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال الدلالة على التصديق القلبي
فلا معنى لاعتبار الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض
من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول
فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتباره مع ان الكرامية
يعتبرونها ويجعلون المعتبر الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل
ما قيل اذ لا دخل ولا مشاحة في الاوضاع فان الواضع انما عين
لفظ الايمان على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون المتلفظ
بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ
فيه اولا ولا يمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه لا فائدة
في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لا اعتبار لها الخ
تقرير لما سبق من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني
نعم انه لا اعتبار لتلك ولا اعتدادها عند عدم المدلول في حق
الاحكام عند الكرامية لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة
هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون التلفظ بذلك
اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ المهمل والموضوع
لمعنى اخر فلا يجري عليه الاحكام التي تجري على التلفظ بذلك
اللفظ مع تحقق مدلوله قوله قالوا تاييد بقوله نعم اي قال الكرامية
من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا لغة وشرعا
لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان باذائه
الا انه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق
ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتبار دلالته واما قوله ومن
اضمر الاذعان الخ فذكره استطرادي لا دخل له في التاييد المذكور قوله
سمي اي يطلق عليه المؤمن الخ اي ليس المراد بقولهم سمي بقوله
لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما
يفهم من ظاهر العبارة والا لزم ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار

مؤمنا

الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل
الايمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان
على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعني الاثار اللازمة
للغضب والفرح قوله وفي المواقف ان الاقرار الخ قال في المواقف
لانه الخ في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا في انه
يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما بينه و
بين الله ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا المعنى اعني قوله
فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالتها
على معناها انها حقيقة في الاقرار قوله لا يقال لعلهم يجعلون
الخ هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بان المعتبر
عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله او لا غير وارد كما لا
يخفى اللهم الا ان يلاحظ ذلك قوله هذا مذهب الرقاشي الخ
فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون
الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق
المكتسب بالاختيار قوله رد اخر على الكرامية الخ يعني ما ذكره
الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد
عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من امن بقلبه ولم يتفق
عليه الاقرار لمانع قوله لا على المص اي ليس ردا على المص
وتابعيه على ما توهم من انه رد على المص حيث جعل الاقرار جزءا
من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقدة على ان الايمان التصديق
الصدقي والذي لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس
ردا عليه لان المص لم يجعل الاقرار ركنا لازما لا يحتمل السقوط
اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح وايضا صريح
في انه رد اخر على الكرامية قوله كما في قوله تعالى تنزل الملائكة
والروح فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم

تعظيما لشانه كانه ليس داخلا في جنس الملائكة هذا على تقدير
ان المراد بالروح جبرائيل واما اذا كان المراد خلقا اخر اعظم من
الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله يوم يقوم الروح والملائكة
الاية فليس مما نحن فيه قوله لان جزاء الشرط اذا تعقب
للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني اذا كان العمل الصالح مشروطا
بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم ان
يكون مشروطا بنفسه لان جزاء الشرط اذا قوله لا تصور في
غير عصر النبي عم لاختتام الوحي واتمام الفرايض وما يجب
الايمان به فلا يتصور مادة الايمان قوله لتكثره بحسب كثرة
متعلقاته امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان
المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلوة يجب التصديق
بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا و
هكذا فمتعلقات الايمان التفصيلي تتزايد بحسب تعلق العلم
بها فتتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا
فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد
متعلقه امر واحد وهو ما جاء به عم قوله ان لم يتكثر بحسب
ذواتها لانه بعد اختتام الوحي امور معدودة لا زيادة ولا
نقصان في ذواتها قوله فليتامل وجه التامل ان التكثير بهذا
الاعتبار انتقال من الاجمال الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة
وانما يفيد كمال الاجمال الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل
ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائدا على الاول انما يقال انه
كامل فيه بخلاف ما اذا كان المتعلقات متكثرة بذواتها كما في
عصر النبي عم فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق بها
اجمالا كما لا يخفى قوله وقد يتوهم ان حاصل ج اي قد يتوهم
ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة فعليه

عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة
فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع
في ان نفس هل تتزايد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه اي فاعلي
التصديق وهو ظاهر قوله وقد يدفع بان المراد اي قد يدفع النظر
المذكور بان المراد بزيادته ان زمان انه يريد او المحدة
التي حصلت بحدوث الازمان ولا شك ان البقاء لا يبقى الزيادة
هذا بهذا المعنى اعني الزيادة بحسب العدة ويرد عليه ان النزاع
في ان حقيقة الايمان هل تقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا
بحسب الاعداد لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وذلك هو
مذهب الخوارج ج هذا صريح في ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان
عند الخوارج والمعتزلة وعند الجبائي والاعمال المفروضة جزء
منه عند البلخي وهو الموافق لما في شرح المقاصد حيث قال اما
على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما بفعل القلب والجوارح على الاصح
انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد جعل تارك
العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير
داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم
اختلفوا فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات
وعند ابي الهذيل وعبد الجبار وتبعه الخوارج فعل الطاعات واجتناب
الكبائر صغيرة كانت او كبيرة بات انتهى لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال قال قوم
انه عمل الجوارح وذهب اليه الخوارج والمعتزلة وعند الجبائي انه
الطاعات باسرها وذهب البلخي وابنه واكثر المعتبرين الى انه الطاعات
المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فتامل والله اعلم
بحقيقة الحال قوله مذهب الجبائيين هما ابو علي وابنه وابو هاشم
مفهوم من باب المعطف كعمر بن لابي بكر وعمر قوله فان قلت انتفاء
الخ يعني اذا كان الاعمال جزءا من حقيقة الايمان يكون قوله الزيادة

قوله

امرا ظاهرا محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا
مزية على كل اجزاء الماهية ليكون زيادة لا تحقق لها بدونه ليكون
نقصانا قوله قلت النوافل الخ حاصل الجواب ان الاعمال ليست
مما جعله الشارع جزءا من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي يقع جزءا منه
ان وجدت فلو لم توجد الاعمال فالايمان هو التصديق والاقرار
واذا وجدت كانت داخلة في الايمان على ما كان قبل الاعمال قوله
انه طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي
اتى بها المكلف من النوافل والفرائض هذا مذهب العلاف
وعبد الجبار قوله او واجب كذلك شامل لجميع الواجبات من
الافعال والتروك هذا مذهب الجبائيين قوله فان التكليف
بالشيء الخ فان تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس
ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى
المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي
ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون الاسباب
المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا او لا وقد يكون
الشيء باعتبار ذاته غير مقدور وباعتبار تحصيله مقدور كما
كالتسخن والتبرد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق
الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المأمور به اختياريا او مقدورا
ان يكون نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض اوهام
بل انه يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته كالعلم و
النظر والانفعالات كالتسخن والتبرد وغير ذلك واذا نظرت
لكثير من الواجبات بهذه المثابة فان الصلوة اسم للهيئة المخصوصة
التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها
ولا يتمكن العبد من كسبها واجرائها ومع هذا لا يكون الواجب
المقدور والمثاب عليه الا نفس تلك الهيئة واذا تاملت

تلك اساس الطاعات واساس العبادات اعني الايمان ثابتة من هذا
القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن
وباداشتن دراست گوى دانستن المقابل للتكذيب ولا
خفاء في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى
كون الايمان الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد و
كسبه كالعلم والقيام والتسخن قوله واما جعل التكليف بالايمان
الخ واما الجواب عن الاشكال الذي اورده الشارح من ان المأمور
به لا بد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات بما ذكره الآمدي
من ان التكليف بالايمان تكلف بالنظر الموجب له لانه سبب
مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق
في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان
القدرة بالمسبب لا يتعلق الا من هذه الحيثية وهذا كمن
يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له
فانه امر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعا فهو عدول
عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى امنوا
قوله والحق ان الظاهر الخ تأييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازي الحق
ان العلم النظري وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان
مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا ولذلك
قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجب
النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك
النظر فيكون النظري مقدورا للبشر فلا يصح التكليف به
بخلاف الضروري فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم
فيه تصور طرفيه فاذا وجب تصورهما حكما ايجابيا لم
يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما قوله الخ اي حين
اذا كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور يجب تحصيله يكون

حاصلا بالاختيار اولا فالتصديق عنده نوع من المعرفة الـ
اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة الخ اذ لا
واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن داخلة في
التصديق يكون داخلة في التصور قوله قلت التصديق
المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي
المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية فلا
اشكال قوله وليس بمختار عند الشـ فان المختار عنده ان التصديق
الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر
عنه بكرد بدن لا فرق الا بالاعتبار المتعلق وان حصول اليقين
بدون الاذعان الذي هو امر اختياري مم والعلم ان كان
اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وهذا مجمل كلامه و
تفصيله في شرح المقاصد قوله يستلزم الاتحاد المط
وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم
مؤمن قوله فتامل وجه التامل ان الاسلام هو الخضوع و
الانقياد مطلق سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق
فانه الانقياد القلبي فلا يكون مرادفا له بل اعم فلا يستلزم
الاتحاد المط قال الامام الغزالي في احياء العلوم الاسلام
عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك
التمرد والاباء والانقياد وللتصديق محل خاص وهو القلب
واللسان ترجمانه وما التسليم فانه عام في القلب واللسان
والجوارح فان تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء و
الجحود وليس كذلك الاعتراف باللسان وكذلك الاطاعة
والانقياد بالجوارح قوله اي لم يجد في قرية الخ يعني ان كلمة
غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد من
المؤمنين والمراد بالبيت اهل البيت فيصير المعنى لم يجد في

لم يجد في قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين
فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان والاسلام قوله
وانما قلنا الخ فيه انه يصح ان يكون غير صفة ولا يكون الحكم
كاذبا بان يقدر فما وجدنا غير اهل بيت من المسلمين اي انما
قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية
اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير كذلك لئلا يلزم فما وجدنا
بيتا غير بيت من المسلمين مثلا وكان المستثنى منه عاما فكان
التقدير فما وجدنا احدا الا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب
لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار فيها ولو كان المراد بالبيت
نفسه ويكون التقدير فما وجدنا غير بيت من المؤمنين الا بيتا من
المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل
على ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين
فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء
وجعل المستثنى منه خاصا بقوله لئلا يلزم تعليل لكون المراد بالبيت
اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان
تكرار لام التعريف مشعرا بكون كل واحد منهما وجها مستقلا
لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت
اهل البيت وقوله لئلا يلزم لا يدل على اهل كون كلمة غير للاستثناء
وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا
في اثبات التقدير وانما قلنا قال لئلا يلزم لجواز ان يكون كلمة من
صلة لمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين او زائدة كما هو
مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من
في الاثبات نحو قوله تعالى يغضون من ابصارهم اي
ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الحلي ان كلمة من في الاية
للتبعيض وهو هم لانه قد اشترط فيها ان يصلح مدخولها

مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في اللباب و
عند عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين
فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد بها جنس الدراهم
فهي مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه
لا يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الا
الاستدلال بهذه لانه على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنة
ولا يرد عليه الاعتراض الاتي بان يقال ان الظ ان قوله من المسلمين
صلة لقوله فما وجدنا اخر رعاية لفواصل الاي فاصل الاية فما وجدنا
من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم او اخص لما صح لان الحكم انما
هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت الله الاعم
او اخص اعني المسلمين فلا بد ان يكونا متساويين في الصدق
ليكون الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس
واحد قوله واعترض عليه يعني ان هذه الاية على تقدير حمله على
الاستثناء ايضا لا تصلح لان المط الاتحاد وصحة الاستثناء
لا يتوقف على الاتحاد لجواز استثناء الاخص من الاعم كما في قولنا
اخرجت العلماء فلم تترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة اخص
من العلماء قوله وقد يستدل اي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى
من يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام
لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول
من طالبه قوله ويرد عليه ح يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو
مغاير له بحسب المفهوم والا لزم ان لا يكون الصلوة والصوم
والزكوة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظ
بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ ما لا يصدق
الاسلام فلن يقبل منه ح يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان

الايمان ويكون الايمان حقيقة يصدق الاسلام عليه لكونه
اخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يبتغ غير الاسلام
الشرعي فقد سهى فانك لا تحكم بسهو من يطلب الكلام ويسعاه سعيه
لان مرادك ان يسعى لا يصدق عليه التسليم الشرعي فهو سهو والكلام من
العلم الشرعي وبالجملة ذم الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت
غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله
انما فيما ارسل ح دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره او
نواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي من جملة الاخبار
وذلك ظ الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى
فيما ارسل من اوامره ونواهيه او يقول ان الاخبار على معناه وانما جعل
الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامهما له فان الامر بالشيء يتضمن
الاخبار عن تحريمه قوله او يستلزم التصديق ح اي التصديق بالوهية
تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت
كونها احكامه فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى
مع انهم لا يصدقون بسائر احكامه لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت
كونها احكام الله تعالى عندهم قوله فبينهما تغاير ظاهر اي اذا كان الاسلام
مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان
اللازم تغاير الملزوم الملزوم فعلم انهم لم يريدوا اتحاد بحسب المفهوم
بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق قوله الاولى ان يقال الخ
حاصله انا لا نم ان الاية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان
المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر
لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا
اسلمنا امنا بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا امنا ووجه الاولوية
اي في جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعي الحقيقي الى
المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه

الشرعي ويرد عليه ان تغيير اللفظ يدل على المنع من قولنا امنا وعدم
باسلمنا فلو كان المراد وهو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول
امنا وايضا لانسلم صحة اقامة امنا مقام اسلمنا اذ لا معنى للامر بان
يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله قالت
الاعراب امنا بل المناسب ح ان يقول قل لم تومنوا ولكن قلتم اسلمنا
قوله هذا معارضة في المقدمة اي في مقدمة الدليل اعني قوله
والاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعني قوله فان قيل
قالت الاعراب ح قوله معارضة في المطلوب اعني اتحاد الايمان والاسلام
وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا
ما ينافيه وهو قوله قالت الاعراب الاية حيث نفى الايمان واثبت
الاسلام ان تشهد الحديث وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل
على ان الاسلام هو الانقياد لكن عندنا ما ينافيه وهو قوله الاسلام
ان تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح وهذا
لكن يرد عليه ان المعارضة انما يكون بعد اقامة الدليل واكملها ما
اقام الدليل على المقدمة المذكورة قالوا ان هذا منع لتلك المقدمة
ان الاسلام هو الانقياد والاذعان قوله وقد يقال اذا اشترط
اي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني انه ظاهر فانه اذا اشترط
في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو المفاد
بدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع
تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤالا على مذهب المشايخ
القائلين لعدم انفكاك احدهما عن الاخر نعم لو لم يشترط
المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام
عن التصديق لكن ذلك بعد على ما مر لان مراد المشايخ عدم
انفكاك كل منهما عن الاخر على ما صرح به الشارح في تحرير الدعوى
بان مرادهم كل مسلم مومن وكل مومن مسلم وعلى تقدير اشتراط

اشتراط المواطاة انما يثبت استلزام الاسلام الايمان فلا لان
التصديق لا يستلزم الاعمال ولكن ان يقال النزاع انما هو في تحقق
الاسلام بدون الايمان ولما تحقق الايمان بدونه مما لا مزيد
اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان فيه عقول ح يعني في هذا
التوجيه عقول وعدول عن توجيه الكلام الى السوق الذي هو
التوجيه له اعني قوله ذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان
الاسلام يرادف التصديق لا انه يستلزم اصول للموجبان يقول
معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتفسير هو عن
الاستلزام للمبالغة فيه شايع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في
بيان قوله لا هو ولا غيره فعدمها عدمه ووجودها وجوده فلا يكون
عقولا وعدولا عن الكلام السابق قوله من الاجماع اي اجماع
الاكثرين وعليه ابو حنيفة واصحابه وانما قلنا ذلك لما قال
الشارح صحابي وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي
عن الشافعي والمروي عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء قوله
المنجي والمرجى ح يعني ان المراد هو العبرة في الايمان المنجي والكفر المهلك
والسعادة المعتد بها اي التي يترتب عليها الثواب وكذا في السعادة
المعتد بها الخاتمة في الخاتمة فان من ختم بالخير فهو من مومن وسعيد
والا فهو كافر وشقي وليس المراد ان الايمان الحال ليس بايمان
وكذا الكفر ليس بكفر فان الايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء
الاحكام الدنيوية قوله فلا يرد ما قلنا ح اي اذا قلنا ان
ان الايمان المنجي والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد
ما قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر
وهو ظ قوله اي يرجح جانب اه يعني ليس المراد بالقضاء الحكم
ايجابا بمقتضى بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح جانب
وقوع الارسال ويخرج جواز الترك في نفسه

وهذا الجواب العادي بمعنى ان يفعله البتة وان كان تركه جائزا
في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب
الذي زعمه المعتزلة بحيث يكون تركه موجبا للسفه والعبث قوله
كاستقامة احد الطرفين ح فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع
السلوك للطريق المتصف بهما ويخرجان عن ان يكون مساويا
للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم اختيار
الغير المستقيم فان للمختار ان يختار ايهما شاء قوله يرد عليه ح
يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب
ترك الارسال حكمة خفية لا يطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح
الوقوع على الترك قوله والحق ان عبارة ح يعني ان عبارة المتن
مستغنى عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه وانه
حكمة مقتضى حكمته اذ معنى الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة
حميدة قوله لانها ليست سوق ح لان سوق هذا المقام يقتضي
ان ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان امور الدين والدنيا حيث
لا يعرفها العقل على ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله و
رحمته ارسال الرسل فانه رحمة باعتبار انهم امنوا عن المسخ والخسف
وهو ظ قوله قيل لا بد من قيد موافقة ح يعني لا بد من زيادة قيد
اخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا
عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقا له كنطق الجماد بانه مفتر كذاب
فان ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجماد فينطق الجماد بانه
مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد من يدعي
النبوة عند تحدي المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لا يعلم به صدقه
بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا كان
قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه ثم انطق الميت بانه مفتر
كذاب فانه معجزة هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الحيوة

الحيوة يتكلم باختياره ما يشاء واما في الصورة الاولى وان المعجزة هو
النطق مطلقا لكن لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام
الصادر عن الجماد معجزة وهو يكذب له فلا يكون معجزة قوله
واجيب بان ذكر التحدي ح يعني ان ذلك القيد المذكور التزاما
لان ذكر التحدي يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة في شاهد
دعواه ولا شهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى قوله
وقد مر في صدر الكلام اشارة الى جواب اخر ذكره فيما قبل وهو
ان الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز الاتيان بمثله على يد الكاذب
بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المحضة قوله على انه امر ونهي ح
اي امر ونهي غير مقصودين على نفسه حيث كانا لتبليغهما الى حوى
ايضا فلا يرد ما قيل ان النبي على ما عرفت في صدر الكتاب انسان
بعثه الله لتبليغ الاحكام فان الامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم
ان النبوة لجواز ان يقتصر على نفسه ولا يكون للتبليغ ثم لا يكفي
حوى ح قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فبقي
الامر لبقاء دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح ان
يكون امته وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد
تحققا في مادة حوا وادم في الجنة وترتب الجزاء ارتكاب
النهي عنه ايضا فيكون دار التكليف بالنسبة اليهما قوله فيه تامل
اي في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة
تامل لانه قد امر ام موسى بلا واسطة لقوله ان اقذفيه في التابوت
على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا الى امك ما يوحى و
كذلك ام عيسى بلا واسطة لقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة
على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله فناداها اي جبرائيل ان لا تحزني
وقد جعل ربك تحتك سريا ويمكن دفعه بان الامر من الله تعالى
بلا واسطة النبي بالكلام كلام والمنظوم في اليقظة يستلزم الوحي

المستلزم للنبوة كما في حق آدم على ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا آدم
اسكن انت الآية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي لم يثبت لغيره و
تحقق الامر بهذه الحيثية في حقنا غير معلوم اما في حق ام موسى
فلا يجوز ان يكون بالالهام او في المنام فان الايحاء تطلق في اللغة
على القاء المعنى في الروع في اليقظة وعلى سماع الكلام في المنام ايضا فلا
يكون بالكلام المسموع في اليقظة فلو سلم فيجوز ان يكون على لسان
نبي في وقته لانه كان في زمنه نبي واما في حق ام عيسى فيجوز ان يكون
الامر من الله اذا كان القائل عيسى وقوله من تحتها اي فناداها
تحتها اي اسفل مكانا فعلا واما اذا كان جبريل فيجوز ان يكون من
تحت نفسه لامن الله تعالى قوله والحق ان الامر بلا واسطة اي
والحق ان الامر بلا واسطة الذي يستلزم النبوة اذ الكلام لاصل
التبليغ الى الغير لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد
بين الله وبين خلقه من ذوي الالباب لتبليغ الاحكام وامر
آدم كذلك لان حواء شاركته في ذلك والنهي مع ان الخطاب لاكرم
فقط على ما يدل قوله واذ قلنا يا آدم الآية وبهذا اندفع ما
اورد في الاربعين لو كان آدم رسولا لعلم الواقعة لكان رسولا
من غير رسل اليه لانه لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء وكان
الخطاب لهما بلا واسطة آدم لقوله ولا تقربا هذه الآية و
الملائكة رسل الله ولا يحتاجون الى رسول آخر لان الخطاب
لآدم وحده وادخال حواء في النهي للتغليب الخ طب على الغائب
على ما يدل عليه قوله اسكن انت وزوجك الجنة متعلق الاستدلال
الاول هو قوله اما نبوة محمد عم الى قوله وقد يستدل ارباب
البصائر على اطلاقه المعجز على اطلاقه اليقين وهو كلام الله الذي
اشار اليه بقوله احدها او على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته
التي اشار بقوله وثانيهما انه نقل ح وبنى الاستدلال

اشاق وهو قد يستدل احدها ما تواتر من احواله وبنى الاستدلال
الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم الخ
قوله وما روى من ان عيسى عرج يعني ما يورده من ان ما روى من
ان عيسى يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان
قبول الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عم وانتفاء
نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه ذلك الدفع ان النبي عم
بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى
فان الانتهاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ قوله على انه
اي على ان نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبل انتهاء الحكم
لا انتهاء عليه فان علة قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة
اعطائه عساكر الاسلام لتحصيل استطاعة مع الكفار و
عند نزول عيسى يقرب به بقرب القيامة ويكثر الاموال حتى
لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار قوله
كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب اي كسقوط حصة مؤلفة
القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما واحدا اسلموا و
بينهم صعيفة فيتالف قلوبهم بالاعطاء واشراف يتقرب
باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظرائهم واتباعهم وقد كان اشراف
يتابعون على ان يسلموا وكان عم يعطيهم من خمس الخمس و
الصحيح انه عم كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب
المؤلفة في زمان النبي عم لتكثير سواد الاسلام فلما اعز الله الاسلام
وكثر اهله سقط ذلك في زمن ابي بكر رضي فهذا من قبيل انتهاء
الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة وباجتهادهم على
ما في شرح الباز بلات ولا يشترط نسخ زمانه على ما قال
بعض المتاخرين كما في النهاية وانما سمي مؤلفة القلوب
لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل

العقل والضبط والعدالة ح اما العقل فهو نور في الباطن يدرك
بها حقايق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر
كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا تقبل خبر الصبي والمعتوه واما
الضبط فهو سماع الكلام كما هو سماعه ثم فهم معناه ثم
حفظه ببدل المجهود ثم التباس عليه بحيث افقده حدوده ومن قيده
بما كرفيه على اساءة الظن بنفسه الى حين ذكاره فلا تقبل رواية
من اشتهرت غفلته حلقة بان كان مشهورة نسيانه على من
حفظه او مساهلة لعدم الاهتمام بشان الحديث وان وافق
القياس لغوات اصل الضبط بالنسيان او لعدم الاهتمام
واما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كماله بان يكون
اجتنب الكبائر جبرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة
ولم يصر على صغيرة فلا يقبل رواية الفاسق لفوات اصل
العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه و
عدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول الدين الحق
والتصديق بما جاء به محمد ولا يكتفي لظاهره وهو تسوه على طريقة
المسلمين وثبوت الاحكام متبعة الاب من بل اعتبر كماله بضبطه
وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال
وان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان
كان عدلا لانه مطاعا عدلا في دينه لا يتحرج الكذب لنصب
في الدين وما عدم الطعن فهو ان لا يكون الراوي مجروحا وروايته
فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما في الراوي بان يعمل بخلافه
بعد الرواية بصير بحيث يجرحها او من غيره فاما من الصحابة فيكون
جرحان كان بغي لا يحتمل الخطأ والالتباس كان من ائمة الحديث
فان كان بحيث ان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر ارجح وح
لا يكون جرحا وان كان معتبرا فان كان مما هو جرح شرعا بالاتفاق

ما عدا الطاعن من اهل الصحبة لان من اهل العدوان والتعصب
يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع ما ذكر في كتب الآمدي قوله اذ لو
جاز بمعنى لو جاز كذب النبي عليه السلام جوازا وقوعيا في الاحكام التبليغية
لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى به من الله تعالى مع ان دلالة
المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية وانما افيد بالجواز بالنظر على ان
الجواز العقلي لا ينافي في الدلالة العادية فانا نعلم قطعا بالضرورة
ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه في نفسه قوله وهكذا في
السهو اي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية
سهوا عند الاستاد وجمهور المحققين استدلالا بابطال دلالة المعجزة
دلت على صدقه في جميع ما اتى به مطلقا قوله وقال القاضي اي قال
القاضي ابو بكر الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا
لان دلالة المعجزة في الاحكام التي يقصد ويقصد اليه واما ما صدر بلا قصد
وقصد فلا فائدة بحسب التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب
سهوا الدلالة المعجزة والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عمدا في الاحكام
التبليغية او غيرها لكذلك مس ثم الذنوب والمعاصي قوله يرد عليه
اي يرد على ما قالوا انه لو تم فقد دل على ان يمتنع ظهور الكبيرة عمدا
لانه الموجب فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود قوله اذا دار في الوقائع
بالعمد وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين
قوله فيه بحث اي في هذا وارد على كلا وجهي الرد وليس جاريا بقوله
وايضا منقوض لدعوى ثم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف
في بعض الصور وفي بعض الاوقات علام من الله كما اعلم الله موسى
وهارون رفعه بقوله لا تخافا انني معكما قوله اي بطريق صرف السبب
يعني ان المراد بصرف الفعل هو الغير والى الحاصل وهو صرف سببة الذنب
الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق ادم وحوا وجعلا له شركاء فيما
اتى هما اي جعلا اولادهما شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وانما

قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى ايضا صرف عن الظاهر
فلا يحسن المقابلة بينهما قوله وفيه توجيه اخر اي في عبارة الشارح
توجيه اخر بان المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك الاولى بحمل العام على
ما عدى الخاص بقرينة المقابلة قوله وفيه ما فيه اي فيه من الكلام
ما فيه بان دعوى كون اولاد ادم عم حقيقة عرفية في نوع الانسان
ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال قوله
وقد توجه اي قد توجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عم
فضل اولاد آدم ولا شك ان في اولاده من هو افضل منه على اختلاف
الاقران فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم عم لزيادة
توكله واطمينانه وقيل موسى عم لكونه كليم الله وحبيبه وقيل عيسى
لانه روح الله و... والافضل من الافضل فيكون نبينا افضل
من ادم ايضا وهو الصحيح قوله والاولى ان يستدل ح واما قوله عم
لا تخيروني على اخي موسى وما ينبغي لاحد ان يقول انا خير من
يونس بن متى فتواضع منه ويجوز ان يكون توقعا منه قبل علمه
بكونه افضل او منعا منه في اصل معنى النبوة وعلى ما قلنا اشير اليه
بقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله قوله اذ الاصل في الاستثناء
الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولا يتصور الاخراج بدون
الدخول واما المنقطع فسمي الاستثناء بطريق المجاز فليس قسما
منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظاهر قوله وقد يجاب بان امر
اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ابليس قد كفر بان الجن ايضا
مامورون مع الملائكة الا انه يستغني بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان
امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مامورون بالدليل
على ان الاصاغر ايضا مامورون به فان ضمير قوله تعالى فسجدوا راجع
الى الثقلين كانه قيل فسجدوا المامورون الا ابليس وفيه تامل قوله
فح يكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب المذكور بقوله وقد يجاب

يجاب يعني فعلى هذا الجواب يكون الامر بالسجود والطاعة من
الملائكة كانت ابليس داخلة فيهم وغيرهم من الملائكة تغليبا
للاكثر على الاقل وللاشرف على الادنى والاستثناء على حقيقته
لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب الاول
فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان
الامر للفريقين الا انه استغنى بذكر احدهما عن الاخر من حيث
كونه كلاما ملكا غير متفاوت في تلك الصفة وانما تفاوت مراتبها
ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القران في اعلى المراتب واقصاها
لكون نظمه في اعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على كلها
كلام النفسي فمعنى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب واحد من حيث انها
لا تعدد ولا تفاوت في انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو
صفة لا تعدد فيه ولا تكثر بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها
وتفاوت مراتبها من حيث النظم اي من حيث الوجود اللفظي
لا من حيث الوجود العيني قوله اي الكل متحد ح حاصل التوجيهين
ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق
على النفسي الواحد من جميع الجهات فان اريد به في قوله كلام الله الكلام
اللفظي فمعنى قوله كلها كلام الله ظ لكن قوله وهو واحد محتاج الى
البيان وهو ان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة في صفة كونه
كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله غير متفاوتة
في هذه الصفة وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب النظم
وتفاوت خصوصياتها فان القران في اعلى المراتب واقصى الدرجات
لما ان نظمه في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله
في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله كلها
دليل على كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد
ظ وهو ان كلام الله الازلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت

قوله من حيث انه كلام

وانما التعدد فى النظم المقروء اى فى الكلام اللفظى الدال عليه قوله
فعطف التفاوت على التعدد يعنى اذا كان المراد بكلام الله تعالى
الكلام اللفظى ويكون معنى الكل متحدا من حيث كونه كلام الله يكون
عطف التفاوت على التعدد فى قوله وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء
قريبا من العطف التفسيرى بمعنى انه يكون المبين بالبناء هو المعطوف
المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثرة فائدة
كذلك المقصود بالبيان ح بيان جملة تفاوت الكتب وترجح بعضها
على بعض او الخفاء انما هو فيه دون تباين تعددها لان ذلك على
ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطرادا فيه كثرة
فائدة ولذلك ترك الحشى اخذ التعدد فى بيان حاصل التوجيه
وقال وان تفاوت من حيث الخصوصيات ولم يقل وان تعددت من حيث
تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما يجعله عطف تفسير بان يكون
التعدد محمولا على معناه الحقيقى على ما مر تقريره هو - والاولى انسب
اى التوجيه الاول انسب لقوله لان القرآن كلام واحد لا يتصور
فيه تفاوت وتفضيل فان معناه انه كما ان القرآن كلام والا يتصور فى كونه
كلاما تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القرآنية والكتابية هى من جملة خصوصياته التى
يكون بعض السور افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور
فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية الا باعتبار الخصوصيات مثل القرآنية
والكتابية وذلك فلو انما قال انسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه السابق
بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
وتفضيل ثم باعتبار القرآنية والكتابية المتعلقة بالكلام اللفظى الدال
عليه يكون بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد
لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظى
الدال يكون بعض الكتب افضل من بعض لكنه خلاف المنقول يفهم
منه ان المعراج ح وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالحق

بالجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى بضمه مشهورا هو بالنسبة
يعنى كون المعراج من السماء الى العلى بضمه مشهورا ليس مخالفا لما ذكره الله
فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى غير ذلك احادا لان
ما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة او الى العرش
او الى طرف العالم لا الى مطلق العلى حتى ينافيه قوله وقد يجاب بان المراد
ح اى قد يجاب عن الاستدلال بالاية بانا سلمنا ان المراد بالعروج
فى المنام لكن لا نسلم ان الاية نازلة فى شان المعراج فان المراد بالعروج
الواقعة فيما روى انه فى غزوة بدر فانه نام رأى فى المنام فعزم الكفار
فصلوا فوقعوا والاية نازلة فى شانه قوله وصلى فى الجواب عن الاية سلمنا
ان المراد بالرؤيا فى المنام لكن المراد بها ما روى انه سد على المكذبين
رأسها فصلوا وجوه صلى على ما قال تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا
بالحق لتدخلن المسجد الحرام وصلى اى فى الجواب عن الاية سلمنا ان
المراد بالرؤيا فى المنام وان الاية نازلة فى شان المعراج لكن سببه
رؤيا على طريق المشاكلة لقوله المكذبين فانهم كانوا يكذبون انها
كانت فعماه الله بها تهكما واستهزاء كما فى قوله تعالى ان شركائى
فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه الله شركا ايضا
بطريق المشاكلة تهكما بهم واستهزاء هو والاولى ان
يجاب ح انما كان اولى لانه قد وقع فى بعض الروايات ما يفيد صحة
مجىء ام ليلة المعراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذى ذكره الشارح
لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلتا الروايتين
فكان اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن المتبادر الى الفهم
هذا لكن القبول سوقها من غير بعض بدل عليه لا يخ عن الاشكال فيه انه
لا يفهم الا ما خص به لم يحمل السجود احلا لانه ليس من الجوارح على
ما مر فى صدر الكتاب هو ووجه التسبيط ان الخارق ان ظاهر عن السلم
او الكافر والاول اما ان لا يكون مقرونا بتكذيب العرفان ولوجوه او يكون مع

امر مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة او لا وح لا يخلو اما ان يكون ظاهرا
من النبي قبل دعواه فهو الارهاص والا فهو الكرامة والثاني
اعني الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج
والا فهو الاهانة قوله فيه بحث يح يعني لا نسلم ان المدعى ليس
الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلق بل المدعى ظهور امر
خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية
ليست محل نزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والا اي وان كانت
الخوارق الارهاصية محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا
في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة وللمعتزلة ارهاصا
ولا يخفى فساد ذلك قوله على ان زكريا عم بحث على قوله بل لم يكن
لزكريا علم بذلك وحاصله انا لا نم ذلك قولكم والا لما سال بقوله
انى لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم
بمعجزة قوله اعلم ان بينا بالف يح اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق
فتقدير جلست بينكما ان مكان من افكما وجعلت بين خروجك
ودخولك زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد وذلك
اضافة الى الجملة فلما قصد اضافة الجملة اشبعت الفتحة فتولدت
الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه للمضاف اليه لانها انما
تؤتى للوقف او زيدت بالكافة في اخره لانها تكفي المقتضي
عن الاقتضاء قوله وهو من الظروف الزمانية فانه اذا ازيد
في اخره او كف بما اذا اضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان
عند اضافته الى المفرد مستعملا في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه
لا يضاف من ظرف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازم
الاضافة الى الجملة الاسمية فمما وقع في اللباب لكن قال الرضي
يدخلان الماضي والمستقبل ايضا وقال ابن مالك بزمان الاضافة
الى الجملة وما قيدها بالاسمية قوله وفيهما معنى المجازاة اي فيما بينا

بيننا وبينما معنى الشرط كما في اذا وهو تعليق امر بح قوله فان تجرد عن
كلمتي اي ان تجرد جوابه عن كلمتي المفاجاة وهي اذ واذا كما في قول
الاصمعي فبينا نحن نرقبه اتانا فهو العامل في بينا اذ لا مانع يمنعه
عن العمل ح لمعنى فبينا نحن نرقبه اتانا بين اوقات نحن نرقبه و
ان لم يكن مجردا عن كلمتي المفاجاة فالعامل في بينا وبينما معنى
المفاجاة الكائن في تينك الكلمتين اي كلمتي المفاجاة وليس
العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ واذا اليه وما في صلة
المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانها لم يعهد كلمة واحدة بعض
زمان اجزائها مقدم من وجه ومؤخر من وجه اخر فلذلك ما هو
بمنزلتها في المعنى ظ لمعنى قوله بينما رجل يسوق البقرة اذا التفت
البقرة فاختار التفات البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا
حققه في شرح اللباب ولعل هذا مبني على تجريد اذ واذا عن معنى
الظرفية والا فلا يخلو اما ان يكون ظرف مكان كما هو مذهب المبرد
فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذ واذا لان اذ و
اذا ح غير مضاف اليه حتى يمنع عمله فان ظرف المكان لا يضاف
الى الجملة الا حيث وظرف زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد
لانه يفعل واحد ظرفي الزمان ولا حسن قال الرضي في بيان اعرابهما
المحلي عند دخول اذ واذا ان كانا ظرفي مكان فهما غير مضافين
فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذ واذا منصوبي المحل على
انهما ظرفا مكان له وبينما وبينا على انه ظرف زمان له فتقدير بينا
زيد قائم اذا رأى بين اوقات قيام في ذلك المكان اي مكان قيامه
وان كانا ظرفي زمان فهما مخرجان عن الظرفية مسندان خبرهما بينا
وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقاته قوله وهو
مستحيل منه لانه يح حتى ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة قوله
وقد سبق في صدر الكتاب يح اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة

معجزة لنبيه لان المعجزة مأخوذة في مفهومها ان يكون مقرونة بالدعوى
ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل
الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله
ومثل هذا السوق ح دفع ما يقال ان منطوق الحديث ينفي افضلية
احد على ابي بكر لا ينفي المساوات فلا يثبت افضلية وحاصل الدفع
ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية وان
كان المنطوق لا ينفي بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من
زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا قوله يرد عليه انه ان اريد
يعني اذا اريد التقدير الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عم
او بعد بعثته وان اريد زمان بعثة النبي يفيد منطوقه تفضيله
على النبي ايضا فلا من تخصيص النبي عم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعد
موت النبي او بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الامم
قوله يدل التقييد بعده صريحا ومنطوقه ظاهر لا حاجة اليه الى
البيان وكذا الخضر فلا الياس وانما اكتفى الشه بذكر عيسى
لان حياته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت
باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف
الثلثة الباقية قوله اي اكثر اهل السنة ح وانما فسر السلف باكثر اهل
السنة والجماعة لئلا ينافي قول الشه فيما بعد وكان السلف كانوا
متفقين في تفضيل عثمان قوله ولا نعلم الا بالاخبار من الله وليس
الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا لان
الثواب تفضيل من الله فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره قوله
واما كثرة الفضائل ح هذا مخالف لما قال الآمدي انه قد يراد بالتفضيل
اختصاص احدهم الشخص عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها
في الآخر واما بزيادته فيها لكونه اعلم فيها مثلا وذلك ايضا
غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة يبين اختصاصه

لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي عم ح

قوله ادريس و

اختصاصه بواحد منها والا لا يمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم
المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل
الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة
ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة
كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله المشهور ان ابا
بكر خطب ح يعني ما ذكره الشه من ان اجتماع الصحابة كان في يوم
وفات النبي عم مخالف هو المشهور ان ابا بكر خطب في ذلك
اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح
قوله سقيفة بني ساعدة في الصحاح السقيفة الصحيفة وسقيفة
بني ساعدة قوله بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان متعلق
بقوله فبغوا يعني معاوية واحزابه لعجز عن اطاعته بشبهة هي ترك
القصاص عن قتلة عثمان وظنه ان تاخير قصرهم مع عظم جنايتهم
يوجب الاغراء بالائمة وعرض الدماء للسفك وظن علي رضي ان تسليم
قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعساكر يؤدي الى اضطرار
امر الامامة اصوب في بدايتها فرأى تاخيره اصوب قوله يحتمل
ان يراد ح اي يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على
الاولى وهو ان لا يقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها
شيء من المخالفة او لا فيتعين جواب الشه وهم وهذا الجواب اولى
من جواب الشه لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلي رضي عنهما فانه
معهما اهل النفي فكيف ان الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة
ثلثين سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلثين سنة لا يقتضي
ان يكون بعدها ملكا وامارة خلافة غير كاملة قوله لان وجوب
معرفة ح فيه بحث لان نظائره يدل على وجوب تحصيل المعرفة
ان وجد الامام لا على وجوب نفسه وهذه الادلة اي قوله بقوله
عم وقوله لان الامة قد جعلوا ح وقوله ولان كثيرا من الجزاء قوله

فلسطلان قاعدة الحسن متعلق بقوله لا على الله اصلا وقوله قبل الحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا قوله وقد يقال المراد بالامامة ع اى المراد بالامامة فى الحديث هو النبوة ع كما فى قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما اى نبيا فالمعنى من جاء ولم يعرف نبى زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال قوله والمعصية ع اى اذا كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة لا يجتمع على الضلالة قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية ع حاصله تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يعرف نفس الامام الا بعين واصطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وبهذا الحديث يدفع الاشكال بعد الحلف الذى ذكره ايضا قوله ان قلت العصمة ع يعنى ان العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الله الذنب وعدم خلق الذنب وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما ان يعلم وانت تعلم ان هذا الاعتراض غير وارد وذلك لان الظلم على ما قرره المجيب اخص من المعصية لان المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من غير المعصوم عاصيا مذنبا ان يكون ظالما قوله قلت يعنى حقيقة العصمة ع يعنى التعريف الذى ذكره الشارح عرفا وتعريف بالعامة واما تعريفها الحقيقى على ما ذكره فى شرح المقاصد فهو ان ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وليس يلزم ان من ليس له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه وانما يلزم ان يكون غير المعصوم عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله الخ على ان غاية العصمة ومع ذلك ان ساعده اسان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كما سيجىء سعاية على الملكة التى هى مبدأ الامور على ما قاله الاشاعرة بين فى شرح المقاصد المعنى الاول وفى هذا الشرح المعنى الثانى فلا يدافع ما فى كلامه قوله ثم انا نظلم ع جواب بان عن الاعتراض

الاعتراض يعنى على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية لانه بعد على الغير فليس كل معصية ظلم حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد لم يكون بمعنى التقدير على نفسه كما فى وصف المؤدى بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب ع اى وقد يجاب عن اصحاح المخالفين بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو رأى اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة على ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر قوله وقد يجاب بان المعنى جعل الامامة شورى ع انجعل امر امامه امر الامامة ذات مشورة هل هو كذلك وبويده ما فى السفر ع لادلة نوص اليهم لسطر واصلوا للامامة اصلحهم ذلك كلام الكشاف حيث قال فى تفسير شورى لا سفرون ناس اجمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا قال الله الخ قوله وهو امر انى ابتداء زمانى سعاده هذا الدفع ما يقال ان الامر انما يدل على نفى الوصول وهو امر انى لا سعاده فلا يدل على نفى حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفى سعاده لهم حتى يدل على انفراد الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول انى ابتداء زمانى سعاده فان الشىء اذا وصل الى شىء يكون حدوث ذلك الوصول فى الان ويكون ذلك الوصول ماضيا الى زمان الانفكاك سلبا فيكون معنى الآية لا يصل عهدى الظالمين سعاده وسعاده صدق على الانفراد قطعا قوله قلت الوصول حاصل بالجواب اى مدلول الفعل المعنى المصدرى والمعنى المصدرى للوصول امر انى والباقى انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدرى المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا يدل الآية الا على نفى وصول

الامامة للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال اى على انا
لو سلمنا ان مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن صيغ الافعال موضوعة
للحدوث فيكون مفهوم الاية لا يحدث وصول عهدى الظالمين
ولا يدل على الانعزال ايضا قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة ح يعنى
ان اريد بالعصمة فى قوله ولان العصمة ليست بشرط ح ملكة
الاجتناب فسلمنا انه ليس شرط ابتداء لكن التعريف اعنى استلزام
الدليل للمدعى غير تام اذ المط انه لا يشترط عدم الفسق فى بقاء الامامة
ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق واريد
بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكن يمنع عدم اشتراطه فى
الامامة ابتداء وقوله قالوا تأييد لاشتراط عدم الفسق قوله
اعلم ان مباحث الامامة مقصود المحشى دفع ما يقال مباحث الامامة
من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث
ان نصب الامام واجب عليهم ام لا كيف عدها الشارح من مقاصد
الكلام ووجه الدفع ظ قوله هو مكيال مخصوص ح النصف مكيال
مخصوص اصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصفه للمد وهو ظ و
معنى الحديث لو انفق احدكم ذهبا لما يقع ثوابه ثواب انفاق احد
من اصحابى مدا ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان فى الضرورة وضيق
الحال فى نصرة النبى وصحابته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم
وذلك مفقود مع عليه الاسلام قوله اى فاحبهم بمحبتى اشارة
الى ان الجار والمجرور متعلق بما بعدها دون المعنى المصدرى والى
ان الحب بمعنى المحبة والباء فى بمحبتى صلة واداة الفعل مكملة اياه
وهو احد معانى الباء على ما فى شرح المصباح وليست للسببية
والالصاق على ما قال الفاضل المحشى لفوات المعنى الذى ذكره
المحشى بقوله بمعنى ان المحبة المتعلقة ح قوله والفروج على السروج قوله
الفروج جمع فرج والمراد من الفروج اعنى المراة والسروج جمع السرج

السرج وفى الحديث لعن الله الفرج على السروج يدل على انه المناط وان
ترتب الحكم على الوصف يدل ∴ بالعلية على ما بين فى الاصول قوله
اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد ح مثال الحكم قوله عم الجهاد ماض
الى يوم القيمة فان قوله يوم القيمة سد باب النسخ مثال المفسر
قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة فان قوله تعالى كافة سد باب
التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا مثال النص قوله تعالى
مثنى وثلاث ورباع فانه سبق بيان العدد فهو نص فيه وظاهر
فى حل النكاح لانه قد علم الحل من انه اجرى اعنى قوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلك ومثال الخفى قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما قد خفى فى الطرار والنباش لاختصاصها باسم اخر
ومثال المشكل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه وقع الا
الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع
الريق وظاهر من وجه حتى يفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبر
بالوجهين فالحق بالظ فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله
فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى ولا يجب غسله فى الحدث الاصغر
وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد
يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى وحرم
الربوا لان الربوا فى اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع
ولم يعلم ان المراد اى فضل ثم لما بين النبى عم بالاشياء الستة احتيج
بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف عليه ويحكم فى غير الاشياء الستة
ومثال المتشابه المقطعات فى اوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا
فى التوضيح قوله ولم يكن المستحل ح يعنى ان يكفر هذا متصور
لوجهين احدهما ان لا يكون مؤولا اصلا او يكون مؤولا لكن فى
ضروريات الدين وعلى ∴ يكفر قوله فتاويل الفلاسفة اى اذا
كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله مؤولا فى غير ضروريات

الدين فتاويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والنعيم لا يرفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتاويل لا يدفع الكفر قوله هذا في غير الاجماع ح يعني كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة واما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الله في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا فان كان قطعيا فصحيح يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا واما الخلاف في غيره قوله اي على تقدير كون الجازم عاصيا هي انما قصد بهذا ليصح ترتيب قوله فيلزم ان يكون المعتزلي فاسقا او عاصيا كافرا لانه اما امن او يأس قوله معنى هذه القاعدة ح دفع ما يقال ان من واظب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد عدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين او منكرها كافر بالاتفاق والمرتجى انه لا حاجة الى هذا التقدير لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة المقصود لا دفع ما ذكره الله في سيأتي بقوله والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن وامثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من السهو الاشعري وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروي في المنتقى عن ابي حنيفة واما البعض الاخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا يكفر الشيعي والمعتزلي فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع قوله الى

انها عنه ح يعني ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة القاء الجن قوله والمعنى ان له تعلقا اي معنى انه لمس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لان المعنى انطه من المس الملاسة قوله رئي من رأى يرئي فهو رئي بمعنى فاعل فالمعنى ان له قربا وتعلقا من الجن قوله وما بعده اسم يطرح الجن والماء صفة للسفل من الوصفية الى الاسمية قوله وغوره الى قعر الارض غار الماء يغور غورا اي سفل في الارض قوله بضم الفاء اسم كما في الفتوى ومعناه اذهوما افتى به الفقيه وعد بعضهم الفاء فعال سليمان هو اثنى عشر سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد لعدم الوحي ثم يردون اي يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه قوله فقال داود القضاء ما قضيت ومن هذا يعلم ان حكم داود كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل يعني لانه لو كان كل من الاجتهادين صوابا كان التخصيص سليمان بالذكر وجهه لانه يجوز ان يكون تخصيصه بالذكر لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه داود ايضا حقا يشهد بذلك غير هذا اوفق بصيغة الفصل فكانه قال هذا حق لكن احق يشهد بذلك قوله تعالى وكلا اتينا حكما فانه يفهم منه اصالة سليمان في فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعراض سليمان فمبني على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ في غيرهم قوله اعترض عليه بان الاجماع ح يعني بان الثابت بالنص واحد انما هو فيما سبب به صريحا وهذا في غير الاجتهاديات والبحث في غير الاجتهاد الثابتة حكما بالنص معنى فلا يستلزم الدليل الخط لعدم تكرر الاوسط

او يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما
هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان القياس اه اى على انا
لا نم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب
مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه يعنى ان اريد انه لا تفرقة
فى العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات
صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادى فمسلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ المدعى
ان الحق فى الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو انتفت التفرقة
بين الاشخاص منها وان اريد انه لا تفرقة فى العمومات بالنسبة
الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا او غيره فمم بل هو
اول المسئلة ومحل النزاع قال الشه فى التلويح والاصوب ان
يقول لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة
الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامى لم يلزم تقليد المجتهد
يعنى مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ
والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر علمه على شئ
منهما وايضا اذ الغير اجتهاد المجتهدين فان نفى الاول جعلا لزم
اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا
المقلد اذا صار مجتهدا قوله الوجهان الاولان يفيدان يعنى
ان الوجهان الاولان وان كان يفهم منهما صريحا تفضيل ادم
على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على
انه لا قائل بالفصل بين ادم وغيره من الرسل لكن لا يفيد او
تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخص يعنى
ان التخصيص بتفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور
فى الاية بوجهين اما ان يخص من ال ابراهيم وال عمران غير
الانبياء ويكون المراد هو الرسل من اولادهما فيفيد تفضيل
رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملا

على عامة الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة
ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل
والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل
رسل البشر على رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير
لا يثبت المدعى ولا يمكن ان يقال ان مقصود الشه ان الاية
على عمومها باق ولا يخص ال ابراهيم وال عمران ولا العالمين
فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما خص هذا
الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الا
الاعتراض الذى اورده المحشى قوله لكن الثانى ادنى يعنى
تخصيص العالمين ادنى من تخصيص ال عمران وال ابراهيم
لان الاحتياج التخصيص انما حصل بسببه قوله وقد قال
عم افضل الاعمال احمزها عن ابن عباس رضى احسن الاعمال
احمزها اى امتنها واقواها كذا فى الصحاح قوله وبه يظهر
ان هذا التوجيه ح لا يخفى عليك ان المنع الذى ذكره متجه
فى عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعنى انبياء المؤمنين
فيتم الدليل على عمومه هذا نهاية ما اردت ايراده فى هذا الكتاب
مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان فى كل باب
تمت الكتاب بعون الله الملك
الوهاب عن يد احقر الطلاب
على بن مصطفى غفر الله
لهما واليه اجمعين
ولجميع المسلمين
يارب
العالمين
مم